İLAHİYAT ARAŞTIRMALARI

TEMEL İSLAM BİLİMLERİ

ÇALIŞMALARI

EMİN YAYINLARI

Kitap Adı

İlahiyat Araştırmaları Temel İslam Bilimleri Çalışmaları

(e- Kitap)

Editör

Prof. Dr. Esma SAYIN

Prof. Dr. Yunus Emre GÖRDÜK

Doç. Dr. Yılmaz FİDAN

Dr. Öğr. Üyesi Ahmet EŞER

Dr. Öğr. Üyesi Şükrü DİNÇER

Araş. Gör. Sümeyye Nur DOĞAN

Dizgi, Mizanpaj ve Kapak Tasarımı

Asem ABDELGHANY

Emin Yayınları

Fethiye Mah. Kırlangıç Sok. No: 2 Nilüfer/BURSA

Tel: (0224) 2422898, Fax: (0224) 2412569

www.eminyayinlari.com.tr

E- ISBN:

978-625-5901-78-1

Yayın Tarihi

Aralık 2025

Web

http://ilahiyatarastirmalari.balikesir.edu.tr

www.eminyayinlari.com.tr

Bu eserde, yer alan metinlerin tüm sorumluluğu, yazarlarına aittir.

Bu eser, yazılı izin olmaksızın hangi dil ve ortamda olursa olsun materyalin tamamının veya bir bölümünün çoğaltılması ve elektronik ortamlarda yayımlanması yasaktır. Kaynak gösterilerek alıntı yapılabilir.

İÇİNDEKİLER

İSLAM DÜŞÜNCE TARİHİNDE KÜLLÂBÎLİK ve NECCÂRÎLİK

Gökhan DEMİRCİ **7**

TASAVVUF PSİKOLOJİSİ AÇISINDAN DİNÎ VE MANEVÎ GELİŞİMİN İNSANIN KARAKTER GELİŞİMİ ÜZERİNDEKİ ETKİSİ

Büşra Nur TÜRKEL DİNLER & Esma SAYIN **23**

Mİ'RAC'TA NAMAZIN ELLİ VAKİTTEN BEŞ VAKTE İNDİRİLMESİ -"KÜTÜB-İ TİSA ÖZELİNDE" HADİS ŞERH LİTERATÜRÜNDEKİ YORUMU-

İlayda ÖZBEN **35**

ARAP VE BATI DÜNYASINDA SEMANTİĞİN TARİHSEL GELİŞİMİ,

Hesham MOTOVA & Şadi BIYIK **53**

SELEME B. MÜSLİM EL-'AVTEBÎ ES-SUHÂRÎ'NİN HAYATI, İLMÎ KİŞİLİĞİ VE ESERLERİ

Mehmet ÖRTÜLÜ & Recep KIRCI **67**

MUTEZİLE'DE ASLAH TEORİSİ

Mehmet Fatih ÖZEROL & Kübra KAHRAMAN **95**

İBNÜ'L-CEZERİ VE RODOS FETHİ PAŞA VAKFI HAFIZ AHMED AĞA KÜTÜPHANESİ'NDE BULUNAN KIRAAT İLE İLGİLİ YAZMA ESERLERİ

Ayşe ŞAHİN **111**

TASAVVUFÎ AÇIDAN ESMAÜ'L-HÜSNÂ'NIN İNSANIN MANEVİ YAŞANTISINA ETKİLERİ

Hakan KAVALCI & Esma SAYIN **131**

KUVEYT AHVÂL-İ ŞAHSİYYE KANUNU'NA GÖRE EVLİLİK SÖZLEŞMESİ ŞARTLARINA UYULMAMASI SEBEBİYLE EVLİLİĞİN SONA ERMESİ

Ayşegül Bedia YARGI **143**

İBN HİŞÂM EN-NAHVÎ'NİN "MESʾELETÜ'L-ḤİKME FÎ TEẒKÎRİ ḲARÎBİN" ADLI ESERİNİN İNCELENMESİ

Bünyamin GÜDER **151**

OSMANLI DEVLETİ'NİN KURULUŞ DÖNEMİNDE (1299-1453) PADİŞAHLAR İLE TASAVVUF BÜYÜKLERİ ARASINDAKİ İLİŞKİLER

Sevdenur ŞENGEZER **165**

TASAVVUF PERSPEKTİFİNDEN DOĞAL AFETLER, BELA VE MUSİBETLER KARŞISINDA MÜSLÜMANIN GÖNÜL ÂLEMİ

İlyas TERZİ **183**

MEKKE-MEDİNE LEHÇELERİ VE KIRÂAT EKOLLERİ BAĞLAMINDA HZ. PEYGAMBERİN KIRÂATİ

Sezai GÜN & Alaaddin SALİHOĞLU **197**

İSLAM HUKUKUNDA MAHTÛT ESERLERİN TAHKİKİ

Muhammed Mesut SELVİ & Yılmaz FİDAN **213**

İHTİLAFLI RİVAYETLER GÖLGESİNDE "LÂ ADVÂ" HADİSİNİN ANLAMINI ARAMAK

Sümeyye ALTUNDAŞ **229**

İSLAM DÜŞÜNCE TARİHİNDE KÜLLÂBÎLİK VE NECCÂRÎLİK

Gökhan DEMİRCİ*

Giriş

Çalışma İslâm kelâmının oluşmasına etki eden iki önemli figürün görüşlerinin ve onların ilmî düşüncelerinin bu bilim için ne derece önemli olduğunu ortaya koymaktadır. Bu yönüyle çalışma bahsedilecek olan ekoller hakkında muhtasar bilgiler sunmasıyla kelâm alanında daha fazla üzerinde durulması gerektiğine dikkat çekmeyi amaçlamaktadır. Küllâbîlik ve Neccârîlik üzerine çağdaş kelâm literatüründe az sayıda çalışma olması ve üniversite ders kitaplarında yüzeysel bir bakışla ele alınması, kelâm'ın oluşmasının arkasındaki faktörleri ortaya çıkarmaya dair bütüncül yaklaşıma engel olmasından dolayı, bu iki mezhebe dair daha fazla çalışma yapılması önerilmektedir. Yapılan araştırma gerek Küllâbîliğe gerekse de Neccârîliğe dair ilgiyi artırması beklendiğinden dolayı ciddi bir öneme sahiptir. Zirâ bu mezheplerin, İslâm kelâmı açısından ne derece ehemmiyete sahip olduğu böylece ortaya çıkacaktır.

Hem Râşid halifeler dönemi hem de Emevî hilâfetiyle birlikte İslâm devletinin sınırları genişlemeye başlamıştır. Ortaya çıkan bu değişim dönemin âlimlerini Helenistik Yunan filozoflarından ve İran mecûsîliğinden gelen metinlerin tercüme edilmesine yönlendirmiş, önlerine gelen metinlerin kaynaklık ettiği yeni konu ve sorunların anlaşılarak çözülmesine sevk etmiştir. Bunun yanı sıra Hz. Osman ve Hz. Ali döneminde yaşananlara bağlı olarak ortaya çıkan kader ve büyük günah tartışmaları da kelâm ilminin ortaya çıkmasında etkili olmuştur. Zihinlerde oluşan bu sorulara ve yunan klasiklerinde daha önce İslâm düşüncesinde konuşulmamış meselelere yanıt vermek için dönemin âlimleri görüşlerini açıklamışlar ve böylece kelâm ilmi ortaya çıkmış ve buna bağlı olarak mezhepleşmeler görülmeye başlanmıştır. Küllâbîlik ve Neccârîlik işte bu mezheplerdendir ve kelâm ilmine değerli katıklar sunmuşlardır.

Çalışma bu mezheplerin kelâm'a olan katkılarını inceleyerek diğer mezheplerle olan farklılıklarını ve benzer yanlarını ortaya koymakta ve kelâm ilminde ortaya çıkan ilk tartışmalara mezkûr mezheplerin görüşleriyle cevap vermeye çalışmaktadır.

* İmam-Hatip, Diyanet İşleri Başkanlığı, gokhan_demirci61@hotmail.com, ORCID: 0000-0002-1112-1305

Araştırmanın Yöntemi

Araştırmada yöntem olarak nitel yöntem, teknik olarak da doküman incelemesi tekniği kullanılmıştır. Böylelikle daha isabetli ve doğru sonuçların ortaya çıkarılması sağlanmıştır.

Bulgular

İbn Küllâb, ehl-i hadîs düşüncesinde olmasına rağmen bu düşünceyi benimseyenlerden beklenmeyecek kadar kelâm ile iştigal ettiği, onun sünnî kelâm ekolünün oluşmasına öncülük yaptığı ve fikirleriyle Eş'arîlik mezhebini ziyadesiyle etkisi altına aldığı görülmüştür. Tespit edildiği kadarıyla Hüseyin en-Neccâr'ın salt Mu'tezile taraftarı olduğu düşüncesinin tekrardan gözden geçirilmesi gerektiği, en-Neccâr'ın diğer mezheplerden de etkilendiği ve onun etkilediği bu yönüyle de düşüncelerinde eklektik bir yapıya sahip olduğu saptanmıştır.

Tartışma

Ebû Muhammed Abdullah b. Sa'id b. Küllâb el-Kattân el-Basrî ve Küllâbîlik

Mezhep, ismini Abdullah b. Sa'îd b. Küllâb (öl. 240/854)'dan almıştır. Künyesindeki nispete bakıldığında kendisinin Basralı olduğu ortaya çıkmakta fakat hayatı, ilmî ve fikrî düşüncelerine ilişkin fazla malumat bulunmamaktadır.[1] Onun hakkında "Küllâb" lakabıyla bahsedilmesinin nedeni herhangi bir kabileye aidiyetten ya da nesebi bir bağlılıktan değil, girmiş olduğu tartışmalarda muhatabını kendi düşüncelerine ikna etmesi, onların, İbn Küllâb'ın fikrî düşüncelerine kapılmasından dolayıdır.[2] *Kitâbu's-sıfat*, *Kitâb'u halkı'l-ef'âl*, *Kitâbu'r-redd'alel-mu'tezile* gibi eserleri bulunsa da günümüze kadar ulaşamamıştır.[3]

Tam olarak derli toplu bir kimliğe sahip olmamakla birlikte, Abbâsi halifesi Me'mun döneminde etkinlik gösteren İbn Küllâb ve Küllâbiyye, Mu'tezile karşıtlığı ile tanınan ehl-i hadîs cephesinde yer almaktadır.[4] Mezhebin ileri gelenleri; Abdullah b. Sa'îd b. Küllâb (öl. 240/854), Ebû Ali el-Hüseyin b. Ali b. El Kerâbisî (öl. 248/862), Abdül'azîz b. Yahya el-Mekkî (öl. 240/855)'dir.[5] Bu kelâmcılar, inanç konularını kelâma ait birtakım delillerle açıklamakta, zaman zaman da Mu'tezile ile bu konularda münazaraya katıldıkları bilinmektedir.[6] Küllâbîlik, takip ettiği bu metodu sebebiyle ehl-i hadîs çizgisinde yer almakta fakat i'tîkâdi meselelerde kelâmî yorumlamalara yer veren ehl-i sünnet'in kelâmcıları olarak görülmektedir.[7] Bu ekolde yer alan kişiler

---

1 Yusuf Şevki Yavuz, "İbn Küllâb", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Erişim 20 Ocak 2025).

2 Tevfik Yücedoğru, *Ehl-i Sünnet'e Giden Yolda İbn Küllâb ve Küllâbiye Mezhebi*, (Bursa: Emin Yayınları, 2006), 13.

3 Yücedoğru, *İbn Küllâb*, 23.

4 İsa Koç, "Hanbelîlik ile Küllâbîlik Arasındaki İlişki", *Mezhep Araştırmaları Dergisi* 13/2 (Aralık 2020), 504.

5 Mehmet Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eş'arîlik Maturîdîlik ilişkisi* (Ankara: Ankara okulu Yayınları, 2017), 89.

6 Hikmet Yağlı Mavil, *İmam Eş'arî'nin Kelâm Düşüncesi*, (İstanbul: İsam Yayınları, 2017), 391.

7 Ebû Mansur 'Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed el-Bağdâdî, *Usûlid-Dîn*, nşr. Medresetü'l-İlâhiyye Dârü'l-Fünûn (İstanbul: Matbaatü'd-Devlet, 1928), 309.

ehl-i hadîs çizgisinde bulunmalarının haricinde inanç pratiklerine ait konulara da değinmektedirler. Mu'tezile mezhebine mensup kelâmcılarla yaptıkları tartışmalar, onları ehl-i hadîs misyonunda Kelâm ilminin temsilcisi konumuna getirmektedir.[8]

Onun ehl-i hadîs ile kelâm metodunu birleştirme girişimine rağbet henüz hayattayken az olsa da daha sonraki süreçte veya nesilde yoğun bir talep görmüştür. Halife Mütevekkilin yönetime geçmesiyle başlayan karşı mihne hareketiyle birlikte sünnî kelâm hareketi her ne kadar gericilikle nitelense de biraz daha alan kazanmıştır. Halife Mütevekkilden sonra gelen Abbâsî hükümdarlarının dini kararları çoğunlukla Mu'tezile öncülüğündeki akılcılık taifesiyle, Ahmed b. Hanbel öncülüğündeki ehl-i hadîs anlayışı arasında yarı akılcılık adı verilen bir konumda bulunmuştur.[9]

İmam Eş'arî, Mu'tezile mezhebinden ayrıldıktan sonra edindiği kelâmî kazanımlarıyla bağlantılı bir şekilde maharetini ortaya koyarak kurduğu yeni sistemini, ehl-i hadîs'in inanç anlayışı doğrultusunda geliştirmiştir.[10] Onların Küllâbîlerden etkilenmiş olduğu gerçeği[11] göz önüne alındığında yukarıdaki husus daha açık bir şekilde ortaya çıkmıştır. Özelde İbn Küllâb, genelde Küllâbiyye; Mu'tezile, Cebriyye, Müşebbihe ve Mücessime gibi farklı düşünce söylemlerini tercih etmek suretiyle özgün bir düşünce sisteminin gelişmesine katkıda bulunmuştur. Ayrıca nasları temel alıp dinî sâiklere te'vil metoduyla yaklaşarak sünnî kelâm ekolü yorumcu bir kimlik kazanmıştır. Küllâbî âlimler, inanç problemine ait konularda kelâmî delilleri kullanarak Mu'tezile ile ilmî sahada gerçekleşen çekişmelerde üstünlük kurmaya çalışmalarıyla tanınmışlardır. Onlar fıkıh ve kelâm ilimlerinin sistemlerini bir araya getirerek selef düşüncesi ile sünnî kelâm anlayışı arasında bir köprü görevini üstlenmişler, böylece selefin kelâm anlayışını sistematize etmeye çalışmışlardır. Ancak Küllâbîlerin kelâmcı yönleri ve kelâm ilmine dair ileri sürdükleri düşünceleri, en başta Ahmet b. Hanbel (öl. 241/855) olmak üzere mutaassıp birtakım âlimler tarafından ciddî eleştirilere maruz kalmıştır.[12]

İbn Küllâb, Kur'ân-ı Kerîm'in Allah'ın kelâmı olduğunu ve yaratılmadığını, ilahî kelâmın zâtından ayrı olmadığını ifade etmiş,[13] bu görüşü nedeniyle de Hıristiyanlarla aynı düşünceyi paylaşmak suçuyla kınanmıştır.[14] Kendisine bu ithamda bulunan kişi ise Abbâd b. Süleyman es-Saymerî (ö. 250/864)'dir.[15] Abbâd b. Süleyman'ın bu düşüncesi; Mu'tezile halkının yoğun olarak ikâmet ettiği yerlerde,

---

8 Mehmet Kalaycı, Eş'arîliğin Tarihsel Arka Planı: Küllâbîlik*, Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi* 51/2 (Ağustos 2010), 402.

9 Harith b. Ramli, "Eş'arîliğin selefleri: İbn Küllâb, Muhâsibî, Kalânisî", çev. Orhan Şener Koloğlu, *Başlangıçtan Günümüze İslâm Kelâmı*, ed.Sabıne Schmıdtke (İstanbul: Küre Yayınları, 2020), 298.

10 Ebu'l- Vefâ Taftâzânî, *Ana Konularıyla Kelâm,* çev. Şerafettin Gölcük (İstanbul: Bayrak Matbaa, 2000), 71.

11 Enes Er, Eş'arîlik'in Doğuşu ve İlk Dönem Eş'arîlik, *İslâm Bilimleri Araştırma Dergisi* 1 (2016), 63.

12 Mavil, *İmam Eş'arî'nin Kelâm Düşüncesi*, 391, bkz. Takiyyüddîn Ahmed b. Abdülhalîm İbn Teymiyye, *Der'ü Teârizi'l-Akl ve'n Nakl,* nşr. Muhammed Reşat Sâlim (Riyad: Câmiatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, 1991), 2/6.

13 Ebu'l Hasan el Eş'arî, *İlk Dönem İslâm Mezhepleri,* çev. Mehmet Dalkılıç (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019), 424.

14 Yavuz, "İbn Küllab".

15 Ebu'l-Ferec Muhammed b. İshak en-Nedîm, *el-Fihrist,* çev. Ramazan Şeşen (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019), 612.

İbn Küllâb'ın İslâm inancını zayıflatmak ve temelinden sarsmak maksadıyla müslüman görünümlü ancak aslında Hristiyan bir kimse olduğuna dair söylentilerin dolaşmasına etki etmiştir.[16]

İbn Küllâb Halku'l Kur'ân meselesinde selefi metottan ayrı fikir beyân ederek,[17] "Kur'ân Allah'ın sözüdür fakat Kur'ân'ın harfleri Allah'ın sözü değildir" cümlesini sarf eden ilk kişidir.[18] Ona göre Allah, her şeyi "kün" ol emrini vererek yaratmış, fakat bu hitabında başlı başına bir yaratma durumu olmamıştır.[19] İbn Küllâb'ın ortaya koyduğu kelâm sıfatı anlayışı, Allah'ın kelâm sıfatının ezelde emir, yasak ya da haber olarak vasıflandırılmasına engel olmuştur. Bu açıdan kelâm sıfatı bir mânâ'dır ve Allah'ın zatıyla kâim ezelî bir sıfattır. Ancak Kur'ân tilaveti sırasında ortaya çıkan ses ve harfler ise mahlûktur. Yaptığı bu açıklama ile İbn Küllâb hem Mu'tezilenin "Kur'ân mahlûktur" anlayışını hem de selefin "Kur'ân mahlûk değildir" görüşünü birleştirmiştir. Onun böyle bir açıklamada bulunmasında Halku'l-Kur'ân tartışmasıyla başlayan mihne hareketinden kurtulma gayreti de olduğu akla gelmektedir.

İbn Küllâb, selef telakkisinin genel anlamda benimsediği, ancak açıklama noktasında aklın işlevini göz ardı ettiği inanç konularında, nakil ile birlikte aklı da işlevsel kılmıştır. Nakil, akıl ve tevil ekseninde hareket eden İbn Küllâb, kaleme aldığı telifleriyle Cehmiyye'nin cebir, Kaderiyye'nin de tam bağımsızlık düşüncesini kabul etmemiş ve bu ekollerin sarf ettiği iddiaları geçersiz kılmaya gayret etmiştir.[20]

İbn Küllâb'ın sünnî akîdeye yaptığı en önemli katkı Allah'ın sıfatlarını izah etme tarzıdır. İmam Eş'arî (öl. 324/935), hem Mu'tezile'ye muhalefet etme noktasında güçsüz kalan selefin inanç konularını işleme metodunu güçlendirmede hem de ulûhiyyet ve sıfatların ispatı gibi konularda, İbn Küllâb'dan etkilenmiştir.[21] O, Allah'ın isimleri ve sıfatlarıyla birlikte ezelî olduğunu, sıfatlarının zâtıyla birlikte kâim olduğunu belirtmekle birlikte,[22] Allah'ın isimlerini onun sıfatları olarak da görmüştür. Bu düşünceye göre ilim, hayat, kudret, semi', basar gibi isimler aynı zamanda Allah'ın birer sıfatlarıdırlar. O, bu sıfatların araz olarak isimlendirilememesini arazların bâkîliğinin imkânsız olmasına bağlamıştır.[23] İbn Küllâb, Allah'ın eli, gözü, yüzü olarak bildirilen durumları haber olarak saymış ve bunları Allah'ın sıfatları olarak zikretmiştir.[24] Ayrıca İbn Küllâb bu konuda da ehl-i hadîs çizgisini takip ederek, onların görüşlerinden faydalanmıştır. İbn Küllâb haberî sıfatların, Allah'ın ve resulünün bildirmesi, haber vermesi yoluyla insanlara ulaştığını belirtmiştir. Fakat İbn Küllâb etkin ilmî faaliyetlerini sürdüğü dönemde

---

16 Josef Van Ess - Claude Gilliot, "Ibn Kullâb et la "Minha"", *Brill* 37/2 (Temmuz 1990), 188.

17 Bekir Topaloğlu - İlyas Çelebi, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, (İstanbul: İsam Yayınları, 2009), 211.

18 İsmail Akkoyunlu, "İbn Teymiyye'ye göre İmam Eş'arî", *Alanya Uluslar Arası Din Bilimleri Sempozyumu*, ed. İhsan Çapçıoğlu (Elazığ: Asos Yayınları, 2019), 129.

19 el-Eş'arî, *Makâlatü'l İslâmiyyîn*, 710.

20 Yusuf Ziya Yörükan, *İslâm Akaid Sisteminde Gelişmeler* (İstanbul: Ötüken Yayınları, 2006), 157.

21 W. Montogomery Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Dönemi*, çev. Osman Demir (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021), 353.

22 el-Eş'arî, *Makâlatü'l İslâmiyyîn*, 424.

23 Muammer Esen, "Sünnî Kelâmın Öncülerinden İbn Küllâb'ın Kelamî Görüşleri", *Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, 43/1 (Nisan 2002), 70.

24 el-Eş'arî, *Makâlatü'l İslâmiyyîn*, 320.

ileri sürülen Allah'ın sıfatlarına dair görüşlerden faydalanarak yeni bir sıfat fikri ortaya koymuştur. Bu yenilikleri getirirken Ehl-i hadîs gibi ötekileştirici ve bid'atçi bakış açısından ziyade daha barışçıl ve uzlaştırıcı bir yol izlemiştir. Ancak o Mu'tezile'nin Allah'ın sıfatlarına olan bakış açısının tatminkâr olmadığını görmüş ve her iki ekol arasında bir anlayış geliştirmeye gayret etmiş, tüm bunları yaparken de intisap ettiği ehl-i hadîs anlayışını küçümsemekten azami derecede kaçınmaya çalışmıştır.[25] İbn Küllâb'ın sıfatlar hakkında ortaya koyduğu bu ve benzeri söylemleri, Küllâbîlerin "Sıfatiyye" şeklinde isimlendirilmelerine sebep olmuştur.[26]

Mihne olaylarının yaşandığı ve Mu'tezilî düşüncenin devletin resmi politikasına hakim olduğu dönemde, İbn Küllâb Kur'ân'ın söylemlerinden hareketle ortaya çıkardığı bu sistemle, Allah'ın sıfatlarını ne zatıyla aynı ne de zâtından ayrı olduğunu ileri sürmüştür. Gören, konuşan, işiten veya eli, yüzü olan şeklinde Kur'ân'da geçen Allah'ın insanımsı tasvirlerini yorumlamak için geliştirilen tevil metodu ya da mecâzi açıklama yöntemlerini tercih etmek yerine o, selefin yolundan gitmeyi tercih etmiştir. Fakat ehl-i hadîs'in yaptığının aksine akılcı bir metodu kullanarak anlatmaya çalışmıştır ki bu da Basra kelâm yönteminin kullanılması olarak değerlendirilmiştir.[27] Böylece İbn Küllâb Selef'in aksine akılcılığı işler kılmakla Allah'ın sıfatları hakkında belli başlı şeylerin söylenebilmesini mümkün kılmıştır.[28]

İbn Küllâb'a göre zâti sıfatlar ezelîdir ancak fiilî sıfatlar ezelî değildir. Çünkü ona göre Allah'ın bu sıfatlarla kâim olması durumunda, kendisinde hâdis oluşumların meydana gelmesi ve zât-ı mukaddes'ine hâdis olan şeylerin ilişmesi gerektiğini açıklamış, bunun sebebini de fiilî sıfatların hâdis oluşumlarla etkileşimine bağlamıştır. O, konuya bu açıdan yaklaştığından dolayı sıfatları tasnif etme gibi bir çalışmada bulunmayıp ezelî sıfatların sayısını on beş olarak belirlemiş ve fiili sıfatları bu sınıflandırmanın dışında bırakmıştır.[29] Her ne kadar İbn Küllâb mecâzi şerhlere başvurmaksızın, Allah'a dair Kur'ân'da geçen teşbîhî nitelemeleri kabul edip ru'yetullah bahsinde Allah'ı görebilmenin imkânı ve Allah'ın bir sıfatı olarak O'nun arşa istiva etmesi hakkındaki naslara dair yaklaşımı ehl-i hadîs çizgisinde olmuştur.[30]

Âlemin sonradan cevher ve arazlar vasıtasıyla yaratıldığını ifade eden ilk kişi Ca'd b. Dirhem (ö.124/742)'dir. O, cevher ve arazın sonradan yaratılmasından yola çıkarak âlemin de sonradan yaratıldığını ifade etmiştir.[31] Ebu'l Huzeyl el-Allâf (ö.235/849) tarafından geliştirilen aklî istidlâl metodunu ehl-i sünnet ulemâsından ilk kullanan kişi ise İbn Küllâb olmuştur.[32]

---

25 Yücedoğru, *İbn Küllâb,* 78.

26 Ebû Mansûr, *Usûlid-Dîn,* 309.

27 Ramli, "Eş'arîliğin selefleri", 298.

28 Danıel Gımaret, "Cet Autre Theologien Sunnite: Abû'l-'Abbâs al-Qalânisî", *Journal Asiatique* 1/277 (1989), 236.

29 Ebü'l-Feth Tâcüddîn (Lisânüddîn) Muhammed b. Abdilkerîm b. Ahmed eş-Şehristânî, *Nihâyetü'l-İkdâm fî İlmi'l-Kelâm*, thk. Alfred Guillaume (Londra: Oxford Universty Press, 1934), 181.

30 Gımaret, "Cet Autre Theologien Sunnite", 253.

31 Mustafa Öz, "Ca'd b. Dirhem", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Erişim 14 Mayıs 2022).

32 Bekir Topaloğlu, *İslâm Kelamcılarına ve Filozoflarına Göre Allah'ın Varlığı (İsbât-ı Vâcip)*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2012), 75.

İbn Küllâb'ın, âlem konusundaki düşüncesi, o'nu selefin düşüncesinden ayıran temel nokta olarak görülmekte, çünkü o, Mu'tezilenin âlem konusundaki düşüncelerine birkaç düzeltme yaparak kendi sistemi içerisinde tatbik etmektedir. O, Allah'ın âlemi ve içinde bulunanların hepsini "kün" emriyle yarattığını düşünmekte ve[33] varlıkların hepsinin cisimlerden meydana geldiğini, bu cisimlerin de araz, eşya ve sıfat isimli hâdis nesneler olduğunu ve hepsinin Allah tarafından yoktan var edildiğini belirtmektedir.[34] Onun yaklaşımına göre arazların duyusal idrak yoluyla kavranması mümkün değildir, zira algılanabilirliğin ön koşulu müstakil bir varoluşa sahip olmaktır. Oysa arazların, kendi başlarına kâim olmaları ve bağımsız bir varlık statüsü taşımaları söz konusu değildir.[35] İmam Eş'âri de Allah'ın cisim olmadığını ve arazların da sadece cisimlerde bulunduğunu belirtmekle kendisinin İbn Küllâb'dan etkilendiği ortaya çıkmaktadır.[36] Zira Eş'arî'nin, Mu'tezile'den ayrıldıktan sonra ehl-i hadîs çizgisi içerisinde kelâmcı yönünün diğerlerine göre daha fazla meşgul olan İbn Küllâb'ın tesirinde kalması son derece normal karşılanması gereken bir durumdur.

İbn Küllâb kulların fiillerine ait kudretlerinin, eylemlerini gerçekleştikleri an itibariyle meydana geldiğini, eylemlerin öncesinde veya sonrasında olmadığını düşünmekte ve bir kudretin iki ayrı duruma elverişli olduğunu fakat, bunun iki ayrı zıt durumda aynı anda olamayacağını da ifade etmektedir.[37] Kulları, kendi fiillerinin asıl fâili olarak değerlendirmek suretiyle de insanın bu fiillerinden sorumlu olduğunu savunmaktadır.[38] Buna göre İbn Küllâb, fiillerin gerçekleşme zamanı konusunda Mu'tezileden, aynı kudretin iki zıt makdura güç yetirebilmesi noktasında da Maturîdîlikden ayrılmaktadır. İbn Küllâb ef'âl-i 'ibâd konusunda ise "kesb teorisi" ni savunmaktadır. Bu düşünceye göre fiiller takdir edilen, işlenen veya işlenecek olan her şeyin geneline verilen isimdir ve Allah'ın yaratmasıyla ve kudretiyle gerçekleşmektedir. Fiiller hem Allah'ın hem de kulun takdirine taalluk etmekte ve Allah'ın kudretinin taallukuyla vukû bulmaktadır. Bunun sonucunda ortaya çıkan fiil Allah'ın kudretine aksettirildiğinde yaratma anlamına gelen "halk", kulun kudreti açısından düşünüldüğünde de "kesb" olarak telaffuz edilmektedir.[39]

Bazı kaynaklar, İbn Küllâb'ın ef'âl-i 'ibâd'a ilişkin hususları Hüseyin en-Neccâr'dan aldığını zikretmekte birbirleri arasında hoca-öğrenci ilişkisinin olduğu izlenimini vermektedir. Ancak İbn Küllâb'ın hocaları hakkında kesin bir bilgiye rastlanılmamaktadır.[40]

Küllâbîler'e göre iman, Allah'a, meleklerine, kitaplarına, resullerine, hayrın ve şerrin Allah'tan geldiğine ve kadere inanmaktır. İnsanları yanlışa götüren şey doğruya iletmediği gibi, doğruya götüren şey yanlışa sürüklememektedir.[41] Yapılan bu iman

---

33 el-Eş'arî, *Makâlatü'l İslâmiyyîn,* II/370.
34 Yücedoğru, *İbn Küllâb,*61.
35 Yavuz, "İbn Küllab".
36 Mavil, *İmam Eş'arî'nin Kelâm Düşüncesi*, 399.
37 Yücedoğru, *İbn Küllâb,*137.
38 Yavuz, "İbn Küllâb".
39 Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed b. Muhammed b. Mu'temid en-Nesefî, *Tebsıratü'l-edille fî usûli'd-dîn*, nşr. Claude Selame (Dımaşk: Institut Français de Damas, 1993), 1/337.
40 Ramli, "Eş'arîliğin selefleri", 297.
41 el-Eş'arî, *Makâlatü'l İslâmiyyîn*, 1/293.

dil ile ikrar edildikten sonra kalbin marifeti ve tasdikiyle de desteklenmelidir. Zira onlar imanın geçerliliğini marifet ve ikrar bağlamında düşünmektedirler.[42] Bunun yanı sıra İbn Küllâb amelleri imanın bir cüz'ü olarak görmemekte, bunun sadece dil ve kalp ile ilişkili olduğunu diğer vücut organlarını bu kapsamın dışında tutulması gerektiğini belirtmektedir.[43] İbn Küllâb, Mukallid kimsenin imanı hakkında daha önceki sünnî ulemanın (selef âlimleri) görüşleriyle aynı doğrultuda fikir beyan etmektedir, Buna göre; mukallid mümindir ve İslâmın gerek iman gerek muamelat konusundaki şartları onun için de geçerlidir. Allah'a iman etme noktasında itaate sahiptir ancak, bu imanını temellendirme ve araştırmakla da ayrıca yükümlüdür, bu araştırmayı terk etmemesi gerekir. Yaptıklarının sorumluğu karşısında ödül ve cezaya muhataptır fakat nihayetinde cennete gitmesi daha kuvvetlidir.[44]

İbn Küllâb, Allah'ın görülmesi (ru'yetullah) hususunda selefin görüşünü benimsemiştir. Mu'tezilenin aksine Allah'ın görülebileceğini, aklî ve naklî delillerle ispat etmiştir. Buna göre; var olan her şey görülebilmektedir. Allah da var olduğuna göre o'nun görülmesinde herhangi bir problem ile karşılaşılmamaktadır.[45] O, ru'yetullah meselesine ait görüşlerini aklî ve naklî delillerle destekleyerek Mu'tezile'ye ait olan Allah'ın görülemeyeceği tezini çürütmeyi amaçlamaktadır. Buna göre var olan her şey görülebileceğine göre Allah'ın görülmesinde de bir sakınca bulunmamaktadır.[46] Ortaya koyulan bu aklî çıkarım Eş'arî'nin telif ettiği eserlerde yer almaktadır. Buna göre; Allah'ın görülebileceğine dair en büyük delil o'nun zâtı'nın varlığıdır. Zira var olmayanı görmek imkânsızdır. Allah için böyle düşünülemeyeceğine göre ru'yetullah caizdir.[47]

Buraya kadar olan kısımda İbn Küllâb'ın hayatına kısaca değinildikten sonra onun görüşlerinin ehl-i sünnet çizgisinin akidevî meselelere yaklaşımının, sünnî kelâm perspektifini oluşturması bakımından ne derece önemli olduğu ifade edildi. Bunların yanı sıra İbn Küllâb'ın Allah'ın sıfatları, âlem, ulûhiyyet, ru'yetullah ve kulların fiilleri gibi konulardaki görüşleri açıklandı. Şimdi ise Hüseyin en-Neccâr ve onun i'tikâdî görüşleri hakkında bilgilere yer verilecek ve görüşlerinin ne gibi etkileri olduğu incelenmeye çalışılacaktır.

Ebu Abdillâh el-Hüseyin b. Muhammed b. Abdillâh en-Neccâr er-Razî ve Neccârilik

Ebu Abdillâh el-Hüseyin b. Muhammed b. Abdillâh en-Neccâr er-Razî (ö.230/845)'nin Kirman'ın Bam bölgesinde doğduğu rivayet edilmekle birlikte[48] kimi

---

42 en-Nesefî, *Tebsıratü'l-edille,* II/797.

43 Ahmed Mahmud Subhî, *fî 'ilmi'l-Kelâm el-Eşâ'ira* (Beyrut: Dâru'n-Nahda, 1985), II/30.

44 el-Bağdâdî, *Usûli'd-dîn,* 254.

45 Mavil, *İmam Eş'arî'nin Kelâm Düşüncesi,* 417.

46 Arthur Stanley Tritton, *İslâm Kelâmı,* çev. Mehmet Dağ (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1983), 110.

47 Ebu'l-Hasan Ali b. İsmâil b. Ebû Bişr, *el-İbâne an usûli'd-diyâne,* nşr. Abbas Sabbağ (Beyrut: Dârü'n-Nefâis, 1994), 54.

48 Mustafa Öz, "Neccâr, Hüseyin b. Muhammed", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi,* (Erişim 14 Mayıs 2025).

kaynaklarda Kum asıllı olduğu bildirilmektedir.[49] Hüseyin en-Neccâr dokumacılık, madeni eşya ve terazi üretim atölyelerinde çalışmış,[50] bazı kaynaklarda ise kendisinin marangozluk yaparken ayı zamanda ilmi çalışmalarını devam ettirdiği belirtilmiştir.[51]

Kitâbu'l-istitâat, Kitâbu'l-mahlûk, el-sıfat ve'l-esma, İsbâtu'l-rusûl, el-Tâ'dil ve'l-Tecviz, el-Kaza ve'l-Kader, el-İrâdetü Sıfâtü fi'z-Zâtî, Kitâbu'l-İbâdât, el-İrâdetü'l-Mûcibe, Kitâbu't-Turuk, Kitâbu't-Te'vilat, Kitâbu'l Müstedîu alâ İbrahim, Kitâbu'l-Mûciz, Kitâbu'l a'lel fi'l-İstitâat, el-Mutâlibât, Kitâbu'l-Bedel, Kitâbu'l-Latîf ve't-Te'yîd, es-Sevâbu ve'l-ıkâb, Kitâbu'l-Ebvâb, Kitâbu'n-Nukut, Kitâbu'l-Ma'rifetü fi'l-İcmâi, Kitâbu'l-İrcâ, el-Reddu âlâ el-Mulhidîn isimli pek çok eseri bulunmaktadır.[52]

Bişr b. Gıyâs el-Merîsî (ö.218/833)'den ders almış,[53] bu sayede Mu'tezile mezhebinin görüşlerine vakıf olarak onlarla ilmî münazaralara girmiş, özellikle de Ebû İshâk b. Seyyâr b. Hânî en-Nazzâm (ö.231/845) ile yapmış olduğu tartışmalar dikkat çekmiştir. Hüseyin en-Neccâr, Nazzâm'la Allah'ın yaratma sıfatı meselesinde yaptığı tartışma neticesinde mağlup olmuş, bir süre sonra da üzüntüsü sebebiyle vefat etmiştir.[54] Neccârîler, Halku'l Kur'ân konusunda Mu'tezile'nin metodunu takip etmek suretiyle Abbâsîlerin devlet başkanı Me'mun (ö.218/833) döneminde gerçekleşen "Mihne" hareketine katılmışlardır. Halife Mütevekkil (ö.566/1170) döneminde mezhepleri Mihne'nin sona erdirilip karşı Mihne hareketinin başlaması ve bunun sonucunda Mu'tezilenin resmi mezheplikten azledilmesiyle birlikte Neccârîler Iraktan çıkartılmışlardır. Sürgün edilen bu grup Rey, Taberistan ve Cürcân bölgelerine yerleşmişlerdir.[55] Öyle ki Rey'de bulunan Hanefî mezhebine mensup kalabalık bir topluluğun en-Neccârın yolunu takip ettiği bilinmektedir.[56] O'nun bölgedeki etkisi vefatından sonra üç yüz yıl sonrasına kadar devam ettiği, bu süre zarfında bile müritlerinin bulunduğu belirtilmekte[57] ve dahî bu şehirde 10'dan fazla Neccârî fırkasının bulunduğu nakledilmektedir.[58]

İmam Eş'arî, Hüseyin en-Neccâr'ı Mürcie içerisinde zikrederken, İbn Hazm onu (ö.456/1064) Mu'tezileden saymakta ancak görüşlerinin ehl-i Sünnete uygun olduğunu belirtmektedir.[59] Abdülkâhir el-Bağdâdî (ö.429/1037) ise Neccârîlerin görüşlerinin bir bölümünün Eş'arîlerle, bir bölümünün ise Kaderîlerle uygunluk göstermekte olduğunu, bir kısmının da kendilerine ait fikirleri olduğunu ifade

---

49 İbnü'n Nedîm, *el-Fihrist,* 229.

50 Mustafa Öz, "Neccâr, Hüseyin b. Muhammed".

51 Hayati Ülkü, *Mezhepler Tarihi*, (İstanbul: Çelik Yayınevi,2015), 322.

52 İbnü'n Nedîm, *el-Fihrist,* 255.

53 İbrahim Hakkı İnal, "Neccâriyye Mezhebi Hakkında Bazı Mülahazalar", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24/24 (Aralık 2010), 37.

54 Mustafa Öz, "Neccâr, Hüseyin b. Muhammed".

55 Topaloğlu, Çelebi, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, 271.

56 *İrcâ ve el-Elbânî'ye Yapılan Mürciî Yakıştırması*, ed. Burhan İlmî Araştırmalar Merkezi (İstanbul: Ümmülkura Yayınevi, 2011), 27.

57 Ethem Ruhi Fığlalı vd., *Mezhepler ve Tarikatlar Ansiklopedisi* (İstanbul: Tercüman Tesisleri Yayınevi, 1987), 157.

58 Kadir Gömbeyaz, "73 Fırka Hadisinin Mezhepler Tarihi Kaynaklarında Fırkaların Tasnifine Etkisi", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi* 14/2 (1 Haziran 2005), 155.

59 Mustafa Öz, "Neccâr, Hüseyin b. Muhammed", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 2006, 32.cilt, s.481

etmektedir. Kulların fiillerini Allah'ın yaratması, istitâatın fiille birlikte bulunması, yaratılanların Allah'ın izni ve kudreti dâhilinde gerçekleşmesi, ta'dîl ve tecvîr konularındaki görüşleri Eş'arîlerle uyumluluk göstermektedir. Allah'ın sıfatlarını o'nun zâtından nefyetmeleri, ru'yetullah'ın mümkün olmadığı, kelâmullah'ın hâdis olduğu görüşleri ise Kaderiyye mezhebinin düşünceleriyle paralellik arz etmektedir.[60]

İbnü'l el-Murtazâ (ö.840/1437), Neccârîleri kulların fiillerinin Allah tarafından yaratıldığını savunmaları sebebiyle ehl-i sünnete dâhil etmekte,[61] Bazılarına göre Neccârîlik, ehl-i Sünnet ile Mu'tezile arasında orta bir konumda bulunmaktadır. Bu düşüncenin sebebi Neccâriyyenin kimi görüşlerinin ehl-i Sünnet'e, kimi görüşlerinin ise Mu'tezile ile benzerlik taşımasıdır.[62] Neccâriyyenin süreç içerisinde yerini Cehmiyye'ye bıraktığı, zamanla tesirini kaybedip Cehmiyye olarak adlandırıldığı iddia edilmekte, özellikle de Fahreddîn er-Razî (ö.606/1210) Neccâriyyeyi Cehmiyye'nin kollarından biri olarak telakki etmektedir.[63] Bu mezhebin Cehmiyye olarak düşünülmesinde Hüseyin en-Neccâr'ın hocası Bişr el-Merîsî'nin etkisi göz ardı edilmemelidir.[64]

Hüseyin en-Neccâr, ru'yetullah meselesinde Dırâr'ın metodunu takip etmekle birlikte o'nun altıncı his tezini reddetmektedir.[65] Neccârîlere göre; hayır, şer, fayda ve zarar Allah'ın istemesiyle meydana gelmekte, O'nun taktir ettiği şeyler zamanında vuku bulmaktadır. Hüseyin en-Neccâr Bağdâdî'nin görüşünün aksine ru'yetullah'ı, kulun kalbinde bulunan ma'rifet yoluyla Allah'ı bilmesinin Allah'ı görmesi manasına geldiğini ifade etmektedir.[66] Bu durum, ru'yetullah'ın göze kalbin hasleti olan bilme gücünün verilmesi olarak açıklandığını göstermekte, hakikatte kul Allah'ı gözüyle bilmiş olmaktadır.[67] Aksi taktirde ona göre kulun Allah'ı görmesi câiz değildir.[68] Buradan anlaşıldığına göre Hüseyin en-Neccâr da tıpkı Mu'tezile gibi beşeri organ olan gözle görebilmenin mümkün olmadığını ifade etmektedir. Dikkat edilmesi gereken husus ise en-Neccârın ru'yetullah bahsine yaklaşım tarzıdır. O, doğrudan bir reddetme yoluna gitmeyip, ahiret hayatında Allah'ı görme eyleminin nasıl gerçekleşeceğine ilişkin bir çözüm aramaktadır.

Hüseyin en-Neccâr büyük günah işleyen kişinin tövbe etmeden öldüğü taktirde ebedî şekilde cehennemde kalmayacağını, Allah dilerse kulunu affedebileceğini

---

60 Abdülkâhir el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, çev. Ethem Ruhi Fığlalı (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2001), 153.

61 Yusuf Şevki Yavuz, "Ehl-i Sünnet" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Erişim 15 Mayıs 2022).

62 Ülkü, "Mezhepler Tarihi" Çelik Yayınevi, İstanbul, 2015, s.322

63 Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Fahreddîn Razî, *İ'tikâdâtu Fıraki'l-Müslimîn ve'l Müşrikîn*, thk. M.M. el-Bağdâdî (Kahire: Mektebetü'n-nahdâ el-İslâmiyye, 1986), 90.

64 Sönmez Kutlu, *Türklerin İslâmlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010), 227.

65 İnal, "Neccâriyye Mezhebi Hakkında Bazı Mülahazalar", 49.

66 Mustafa Öz, "Neccâriyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Erişim 15 Mayıs 2022), Ta'dîl: Allah'ın yaptığı eylemlerinde adâletli olup olmaması demektir. Tecvîr ise Allah'ın hangi işinin zulüm olduğu ile ilgili bir terimdir. Bkz: Mustafa Sinanoğlu, "Ta'dil ve Tecvîr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Erişim 15 Mayıs 2022).

67 Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Dönemi*, 304.

68 el-Eş'arî, *Makâlatü'l İslâmiyyîn,* 1/410.

savunmakta,[69] bir Müslümanın küfür ehli gibi mütâlaa edilerek ebedîyyen cehennemde kalmasının Allah'ın adâlet terazisine uymayacağını düşünmektedir.[70]

Neccâriyye'nin kendine has bir iman tanımı vardır. Onlara göre iman; Allah'ı, o'nun gönderdiği peygamberlerini, müslümanların üzerine ittifak ettiği hükümleri bilmek, Allah'a boyun eğip dil ile ikrar etmektir. Zikredilen bu hususlar kişiye ulaştığı halde bilmeyen ya da bildiği halde tasdik etmeyen kişi küfre düşmektedir. Neccârîler imanın arttığını fakat eksilmediğini belirtmektedirler.[71] O, burada bahsedilen bilme kavramını kalbin tasdiki ve imanın özelliği olarak düşünmektedir. Tek başına bilme durumunun, kişinin imanı için yeterli olmayacağını düşünmektedir.[72] Daha açık bir ifade ile izah edilmesi gerekirse; Neccârîler, imanın her bir cüz' ünün itaat anlamına geldiğini ancak iman olmadığını, zikredilen her unsurun birlikte mülahaza edilmesi gerektiğini, yalnızca bir rüknün itaat ya da iman olmadığını savunmaktadırlar.[73]

Hüseyin en-Neccâr'a göre istitâatin fiilden önce vuku bulması muhaldir. Kelâmcıların kulun yapabilmesi, güç yetirebilmesi bağlamında kullandığı istitâatin Neccârîler nezdindeki anlamı, Allah'ın eylem sırasında fiil ile birlikte yarattığı yardımdır. Bir istitâat ile yalnızca bir eylem gerçekleşir. Her bir fiil, eylemin kendine ait istitâati vardır. İstitâat sonsuz değildir, varlığı ve yokluğu eşlik ettiği fiilin durumuna bağlıdır. İman'a istitâat; yol gösterme, tevfîk, nimet, ihsanda bulunması ve onu doğru yola ulaştırmasıdır. Küfre istitâat ise, hızlan, belâ ve şer'dir.[74]

Ona göre kulların gerçekleştirdiği fiiller iyi veya kötü olsun Allah tarafından yaratılmakta, kul fiilleri sadece iktisap etmektedir. Bu açıdan bakıldığında Hüseyin en-Neccâr, kulda hâdis bir kudretin bulunduğunu savunmaktadır.[75] O bu görüşüyle kesb teorisini kabul etmekte ancak istitâatin fiille beraber olması hususunda bu teoriyi kaderci bir metotla ele almaktadır. Bu durum şu şekilde izah edilebilir; insan kesb'e kâdir fakat halk (yaratma)'dan acizdir, kesbi takdir olunan şeyler halk edilmesinden âciz olunan şeylerdir.[76] Hüseyin en-Neccâr'ın kesbi anlama ve anlamlandırmasının temeli cebri bir mana taşımaktadır. Çünkü fiili yapabilme kudretinin sadece fiil ile birlikte olduğu hususunda ısrar etmesi o'nun determinist bir anlayışa sahip olduğunu göstermektedir.[77]

Hüseyin en-Neccâr'ın birtakım görüşleri Mu'tezile mezhebi ile benzerlik arz etmektedir. Bu konulardan birisi de Halku'l Kur'ân meselesidir. Hüseyin en-Neccâr Allah'ın konuşmaktan âciz olamayacağını ve o'nun ezelde mütekellim, kelâmının ise

---

69 İlyas Çelebi, "İlk Kelâm Tartışmaları ve İnanç Grupları", *Kelâm*, ed. Şaban Ali Düzgün (Ankara: Grafiker Yayınları, 2013), 57.

70 Ebü'l-Feth Tâcüddîn Muhammed b. Abdilkerîm b. Ahmed eş-Şehristânî, *el-Milel ve nihal*, çev. Mustafa Öz (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015), 43.

71 el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 153-154.

72 Sönmez Kutlu, *Türklerin İslâmlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010), 130.

73 el-Bağdâdî, *Usûli'd-dîn*, 249.

74 el Eş'arî, *Makâlatü'l İslâmiyyîn* 1/408, ayrca bkz: Hülya Alper, "Tevfîk", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 15 Mayıs 2002), İlyas Çelebi, "Hızlân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Erişim 18 Mayıs 2022).

75 Öz, "Neccâriyye".

76 el-Eş'arî, *Makâlatü'l İslâmiyyîn*, 1/283.

77 Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Dönemi*, 305.

muhdes ve sonradan yaratılmış olduğunu savunmaktadır.[78] Allah'ın kelâmı söylem sırasında arazdır ancak yazıldığı vakit cisme dönüşmektedir.[79] O, Allah'ın Kur'ân-ı, Kadir Gecesinde konuşturduğunu, Kur'ân'ın emir ve nehiylerden oluştuğunu, mevcut olmayan bir şeye de emretmenin veya nehyetmenin hikmete uygun olmayacağını düşünmektedir.[80] Söz gelimi en-Neccâr, Kur'ân'ın yazıya geçirildiği an itibariyle cisim, okunduğu vakit de araz olduğunu düşünmektedir.[81] ehl-i sünnet bu görüşün aksine bir söylem geliştirmiştir. Buna göre ehl-i sünnet; Kur'ân'ın yazıldığı alet, papirüsler veya o zamanın koşullarında bulunan sayfaların, harf ve kelimeleri oluşturan seslerin mahlûk olduğu ancak Kelâm-ı Nefsî'nin mahlûk olmadığı kanaatindedir.[82]

Neccâriyye'nin ilâhî sıfatların durumu ve zât-sıfat ilişkisi ile ilgili görüşleri Mu'tezile mezhebi ile benzerlik taşımaktadır. Bu nedenle Neccârîyye sıfatları Allah'ın zâtından uzaklaştırdılar. Konu üzerindeki bu tutumları tenzîhî bir metot izlemelerinden kaynaklanmaktadır. Buna göre Neccârîler ilim, kudret, hayat, ve benzeri mana sıfatları Allah'ın zâtından nefyederek sıfatları selbî bir metotla açıklamaktadırlar.[83] Bu açıklama tarzını İslâm düşüncesine kazandıran mütekellimlerin ise Dırâr b. Amr (ö.200/815) ve Hüseyin b. Neccâr olduğu iddia edilmektedir.[84]

Hüseyin en-Neccâr Allah'ın kendi nefsinde âlim ve mürîd olduğunu savunmakta, sıfatlarının taallukunun umûmîliğini ihdas etmektedir.[85] Anlatılanlar ışığında Hüseyin en-Neccâr ilâhî sıfatlarla ilgili şunları söylemektedir;

> Biz Allah daima cömerttir, dediğimiz zaman bu sözümüzün manası, cimrilik ezelî olarak ondan nefyedilmiştir demektir. Yine O daima mütekellimdir, sözü de, O daima kelâmdan âciz vasfının dışındadır, demektir. Yine daima mürîddir, demek hiçbir zaman cebr ve kuvvet altında değildir, demektir. Allah sürekli sâdıktır sözü, sürekli sıdka kâdirdir.[86]

O diğer mânâ sıfatlara yüklediği anlam gibi, Allah'ın zâtından ayrı bir irade sıfatının varlığına karşı çıkmakta, zatıyla irade edici olduğunu düşünmektedir.

Allah'ın arşı istivâ etmesi meselesinde Neccârîler Allah'ın zatıyla her mekânda olduğunu düşünmekte, ancak muhatapları bu görüşe karşı çıkmaktadırlar. Çünkü mütehayyiz bir cismin aynı anda iki farklı mekânı işgal etmesi mümkün değilken mütehayyiz olarak düşünülmesi imkânsız olan Allah için böyle bir düşüncenin ileri sürülmesi muhaldir. Çünkü yer kaplamak bir cisme sahip olmayı gerektirmekte ki bu da o şeyin yaratılmış olduğunu göstermektedir. Cisim, cevherlerden müteşekkil olup parçalanmaya müsait bir yapısı ve bir hacmi bulunmaktadır. Cisme ait

---

78 Ebu'l Hasan el Eş'arî, Makâlatü'l İslâmiyyîn" 1. Baskı, 2019, İstanbul, s.410

79 eş-Şehristânî, *el-Milel ve nihal*, 43.

80 Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed b. Muhammed b. Mu'temid en-Nesefî, *İslâm İnançları ve Mezhepler Arasındaki Görüş Farkları*, çev. Cemil Akpınar (Konya: Rabıta Yayınevi, 1977), 65.

81 eş-Şehristânî, *el-Milel ve nihal,* 89.

82 Yusuf Şevki Yavuz, "Halku'l Kur'ân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Erişim 16 Mayıs 2022).

83 Öz, "Neccâriyye".

84 İnal,"Neccâriyye Mezhebi Hakkında Bazı Mülahazalar", 47.

85 eş-Şehristânî, *el-Milel ve nihal*, 43.

86 Eş'arî, *Makâlatü'l İslâmiyyîn*, 1/284.

zikredilen bu özelliklerin Allah için de kullanılması onun yüce zâtına noksanlık ve sonradan olmaklığı getirmektedir.[87]

Hüseyin en-Neccâr cismin arazlardan müteşekkil olduğunu düşünmektedir. Cismin kendisinden ayrılamayan arazları; renk, tat, kokudur. Cismin kendisinden ayrı kalabildiği arazları ise ilim, cehil ve buna benzer arazlardır.[88] Eş'arî en-Neccârın, istitâati cismin dışında bir şey gibi telakki ettiğini, Allah'ın kelamını da araz olarak düşündüğünü ifade etmektedir.[89] Bir var edici (muhdis) sebebiyle ortaya çıkan cevher ve arazların, varlıklarını devam ettirebilmeleri için sürekli olarak bir sebebe bağlı olmaları ve her an yeniden yaratılmalarının gerekliliğine dayanan görüşü yansıtan Teceddüd-i emsâl düşüncesinin ilk defa en-Neccâr ve Nazzâm tarafından ileri sürüldüğü ifade edilmektedir. Bunun yanı sıra o, cevherlerin arazlar gibi ilk yaratılmalarının ardından yok olduğunu ve akabinde tekrardan yaratıldığını ifade etmektedir. Ayrıca en-Neccâr bu hâlin sürekli olarak zorunlu bir şekilde devam ettiğini ileri sürmektedir. Eğer ona göre cevherlerin de arazlar gibi her an yok olup sonradan yaratılması var olmasaydı cevherlerin varlığı hiçbir zaman sona eremezdi.[90]

Hüseyin en-Neccâr kabir azabının varlığını ve kabirde sorgu suali reddetmektedir. Eğer iddia edildiği gibi bir azap söz konusu ise ya sadece bedene ya da ruh bedene girdikten sonra olmalıdır. Sadece bedene olması durumunda beden elem, acı ve ıstırap duymayacağına göre bu geçersiz olur. Ruhun bedene girmesi durumunda da ikinci defa bir ölüme ihtiyaç duyulur. Bu da geçersiz olduğuna göre üçüncü durum olan kabir azabının olmadığı görüşü geçerlidir.[91]

Tespit ve müşahede edildiği kadarıyla Neccârîlikle ilgili bir literatür karmaşası göze çarpmaktadır. Bu durumun sebebi, mezhebin görüşlerinin muhtelif mezheplerle benzer görüşler sarf etmelerinden dolayıdır. Literatürdeki rivayetlerin ortaya çıkardığı bu karışıklık, mezheple ilgili muğlak görüntünün meydana gelmesine etki ederken diğer yandan da nevi şahsına münhasır kimliğe sahip bir mezheple karşılaşılmasına neden olmuştur.[92]

SONUÇ

Çalışmada Neccârilik ve Küllâbîliğin mezhepsel temayül ve düşünceleri ana hatlarıyla incelenmeye çalışıldı. Ayrıca derli toplu, çerçevesinin dışına çıkmayan ve mezhebî görüşlerinin sade anlaşılır bir şekilde izâh edilmiş olması bu iki mezhebin düşüncelerini karşılaştırma fırsatı da verdi. Ayrıca bu çalışma ile Neccârîlik ve Küllâbîlik ile ilgili Kelâmın oluşma evresine dair metodolojiye dikkat çekilmeye gayret edildi. Fikrî ve ilmî düşünceleri incelenmiş olan bu iki mezhep kendi başlarına beynel

---

87 Nûreddin es-Sâbûnî, *Maturidiyye Akâidi*, çev. Bekir Topaloğlu (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2020), 12.

88 el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar,* 154.

89 el-Eş'arî, Makâlatü'l İslâmiyyîn, 1/284.

90 Cağfer Karadaş, "Teceddüd-i Emsâl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Erişim 17 Mayıs 2022).

91 en-Nesefî, *İslâm İnançları ve Mezhepler Arasındaki Görüş Farkları*, 65.

92 İnal,"Neccâriyye Mezhebi Hakkında Bazı Mülahazalar", 42.

şümül bir yapıda olmasa da kendi dönemlerinde önemli tesirleri oldu. Her iki mezhep de İslâm düşünce dünyasına katkıları sebebiyle kendilerine kıymetli bir yer buldu.

Küllâbîlik, Eş'ârîliğin oluşumuna etki etmiş, Neccârîlik ise Mu'tezile, Cehmiyye ve Eş'arîliğin görüşlerinden etkilenerek orta yolu bulmaya çalışmıştır. Hüseyin en-Neccâr'ın zikredilen üç mezhebe uygun görüşlerinin olması, o'nun farklı düşüncelerden etkilendiğini ve mu'tedil bir yol tuttuğunu göstermiş, aynı zamanda Mezhebin çok yönlü düşünce sisteminin ne denli kozmopolit bir yapısının olduğu konusunda da bir fikir vermiştir. Neccârîler imanı; Allah'ı, Peygamberlerini ve onların üzerinde birleştiği hususları bilmek olarak tarif etmekte, Küllâbîler ise imanı, dil ile ikrar ve ma'rifet olarak yorumlamaktadırlar. İlahi sıfatlar konusunda selbî bir metodu takip eden ve bu sıfatları nefyeden Hüseyin en-Neccâr'ın yanı sıra, İbn Küllâb, Allah'ın sıfatlarının ezelî ve ebedî olduğunu ifade etmiştir. en-Neccâr, kader-istitaat konusunda kesb teorisini benimsemek suretiyle Eş'arî metodunu takip etmiş dolayısıyla bu hususta İbn Küllâb ile aynı doğrultuda görüş belirtmiştir. Hüseyin en-Neccâr Ru'yetullah'ı göze bilme gücünün verilmesi olarak yorumlamakta, Allah'ı görmekten kastın bu olduğunu iddia etmektedir. İbn Küllâb, en-Neccârın tam aksine ahirette Allah'ın gözle görülebileceğine inanmakta, onun bu konudaki görüşleri ise ehl-i Sünnet ve ehl-i Hadîs'in görüşleriyle paralellik arz etmektedir. İman bahsi içerisinde belki en çok fikir yürütülen konulardan birisi de şüphesiz ki Halku'l-Kur'ân tartışmasıdır. Hüseyin en-Neccâr'ın Kur'ân'ın mahlûk olduğunu düşünmekle, Mu'tezîle ile aynı görüşü paylaştığı görülmüştür. İbn Küllâb ise Kur'ân'ın mahlûk olmadığını ve Allah'ın kelâmı olduğunu ifade etmiştir.

İbn Küllâb görüşlerinde hem selef çizgisini devam ettirmiş hem de selef düşüncesinin, ön yargıyla ya da Allah'ı tenzih etme düşüncesiyle uzak durduğu aklî düşünceyi işler kılarak yeni bir soluk getirmiştir. Keza Hüseyin en-Neccâr'ın bazı fikirleri Mu'tezile ile örtüşürken, bazıları farklılaşarak sünnî düşünceye benzer görüşler ortaya koymuştur. Küllâbîlik ve Neccârîliğin görüşleri incelendiğinde eklektik bir yapıda olduğu görülmüştür. Ne Küllâbîliğin tamamıyla ehl-i Hadîs çizgisinde olduğu, ne de Neccârîliğin salt Mu'tezîle'yi takip ettiği söylenebilir. Buradan çıkartılması gereken şey; bu mezheplerin hepsinin bir İslâm mezhebi olduğudur. Ötekileştirmeden, ön yargıları kırarak İslâm düşüncesinin ve metodunun nasıl geliştirilebileceği üzerinde durulması temel gaye olmalıdır.

Kaynakça

Akkoyunlu, İsmail "İbn Teymiyye'ye göre İmam Eş'arî". *Alanya Uluslar Arası Din Bilimleri Sempozyumu*. ed. İhsan Çapçıoğlu. 126-139. Elazığ: Asos Yayınları, 2019.

Alper, Hülya. "Tevfîk". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 15 Mayıs 2002. https://islamansiklopedisi.org.tr/tevfik

Bağdâdî, Abdülkâhir el-. *Mezhepler Arasındaki Farklar*. çev. Ethem Ruhi Fığlalı. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2001.

Bağdâdî, Ebû Mansur 'Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed el-. *Usûlid-Dîn*. nşr. Medresetü'l-İlâhiyye Dârü'l-Fünûn. İstanbul: Matbaatü'd-Devlet, 1347/1928.

Burhan İlmî Araştırmalar Merkezi (ed.). *İrcâ ve el-Elbânî'ye Yapılan Mürciî Yakıştırması*. İstanbul: Ümmülkura Yayınevi, 2011.

Çelebi, İlyas "Hızlân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 18 Mayıs 2022. https://islamansiklopedisi.org.tr/hizlan

Çelebi, İlyas "İlk Kelâm Tartışmaları ve İnanç Grupları". *Kelâm*. ed. Şaban Ali Düzgün. 49-58. Ankara: Grafiker Yayınları, 2013.

Ebû Bişr, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmâil b. *el-İbâne an usûli'd-diyâne*. nşr. Abbas Sabbağ. Beyrut: Dârü'n-Nefâis, 1415/1994.

Er, Enes. Eş'arîlik'in Doğuşu ve İlk Dönem Eş'arîlik. *İslâm Bilimleri Araştırma Dergisi* 1 (2016), 59-85.

Esen, Muammer. "Sünnî Kelâmın Öncülerinden İbn Küllâb'ın Kelamî Görüşleri". *Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, 43/1 (Nisan 2002), 63-79.

Ess, Josef Van - Gilliot, Claude. "Ibn Kullâb et la "Minha". *Brıll* 37/2 (Temmuz 1990), 173-233.

Eş'ari, Ebu'l Hasan el-. *İlk Dönem İslâm Mezhepleri*. çev. Mehmet Dalkılıç. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019.

Fığlalı Ethem Ruhi vd. *Mezhepler ve Tarikatlar Ansiklopedisi*. İstanbul: Tercüman Tesisleri Yayınevi, 1987.

Gımaret, Danıel. "Cet Autre Theologien Sunnite: Abû'l-'Abbâs al-Qalânisî". *Journal Asiatique* 1/277 (1989), 227-262.

Gömbeyaz, Kadir. "73 Fırka Hadisinin Mezhepler Tarihi Kaynaklarında Fırkaların Tasnifine Etkisi". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi* 14/2 (1 Haziran 2005), 147-160.

İbn Teymiyye, Takiyyüddîn Ahmed b. Abdülhalîm. *Der'ü Teârizi'l-Akl ve'n Nakl*. nşr. Muhammed Reşat Sâlim. II. Cilt. Riyad: Câmiatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, 1412/1991.

İnal, İbrahim Hakkı. "Neccâriyye Mezhebi Hakkında Bazı Mülahazalar". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24/24 (Aralık 2010), 33-52.

Kalaycı, Mehmet. “Eş’arîliğin Tarihsel Arka Planı: Küllâbîlik”. *Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi* 51/2 (Ağustos 2010), 399-431.

Kalaycı, Mehmet. *Tarihsel Süreçte Eş‘arîlik Maturîdîlik ilişkisi.* Ankara: Ankara okulu Yayınları, 2017.

Karadaş, Cağfer. “Teceddüd-i Emsâl”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 17 Mayıs 2022. https://islamansiklopedisi.org.tr/teceddud-i-emsal

Koç, İsa. “Hanbelîlik ile Küllâbîlik Arasındaki İlişki”. *Mezhep Araştırmaları Dergisi* 13/2 (Aralık 2020), 503-537.

Kutlu, Sönmez. *Türklerin İslâmlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010.

Kutlu, Sönmez. *Türklerin İslâmlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010.

Mavil, Hikmet Yağlı. *İmam Eş’arî’nin Kelâm Düşüncesi*. İstanbul: İsam Yayınları, 2017.

Nedîm, Ebu’l-Ferec Muhammed b. İshak en-. *el-Fihrist.* çev. Ramazan Şeşen. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019.

Nesefî, Ebü’l-Muîn Meymûn b. Muhammed b. Muhammed b. Mu‘temid en-. *Tebsıratü’l-edille fî usûli’d-dîn.* nşr. Claude Selame. I. Dımaşk: Institut Français de Damas, 1993.

Nesefî, Ebü’l-Muîn Meymûn b. Muhammed b. Muhammed b. Mu‘temid en-. *İslâm İnançları ve Mezhepler Arasındaki Görüş Farkları.* çev. Cemil Akpınar. Konya: Rabıta Yayınevi, 1977.

Öz, Mustafa. “Ca’d b. Dirhem”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Erişim 14 Mayıs 2022). https://islamansiklopedisi.org.tr/cad-b-dirhem

Öz, Mustafa. “Neccâr, Hüseyin b. Muhammed”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. (Erişim 14 Mayıs 2025). https://islamansiklopedisi.org.tr/neccar-huseyin-b-muhammed

Öz, Mustafa. “Neccâriyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Erişim 15 Mayıs 2022), https://islamansiklopedisi.org.tr/neccariyye

Ramli, Harith b. “Eş‘arîliğin selefleri: İbn Küllâb, Muhâsibî, Kalânisî”. çev. Orhan Şener Koloğlu. *Başlangıçtan Günümüze İslâm Kelâmı*. ed.Sabıne Schmıdtke. 295-309. İstanbul: Küre Yayınları, 2020.

Razî, Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Fahreddîn. *İ’tikâdâtu Fıraki’l-Müslimîn ve’l Müşrikîn*. thk. M.M. el-Bağdâdî. Kahire: Mektebetü’n-nahdâ el-İslâmiyye, 1406/1986.

Sinanoğlu, Mustafa. “Ta’dil ve Tecvîr”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Erişim 15 Mayıs 2022), https://islamansiklopedisi.org.tr/tadil-ve-tecvir

Subhî, Ahmed Mahmud. *fî 'ilmi'l-Kelâm el-Eşâ'ira.* III Cilt. Beyrut: Dâru'n-Nahda, 1985.

Şehristânî, Ebü'l-Feth Tâcüddîn (Lisânüddîn) Muhammed b. Abdilkerîm b. Ahmed eş-. *Nihâyetü'l-İkdâm fî İlmi'l-Kelâm.* thk. Alfred Guillaume. Londra: Oxford Universty Press, 1934.

Şehristânî, Ebü'l-Feth Tâcüddîn Muhammed b. Abdilkerîm b. Ahmed eş-. *el-Milel ve nihal.* çev. Mustafa Öz. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015.

Taftâzânî, Ebu'l- Vefâ. *Ana Konularıyla Kelâm.* çev. Şerafettin Gölcük. İstanbul: Bayrak Matbaa, 2000.

Topaloğlu, Bekir - Çelebi, İlyas. *Kelam Terimleri Sözlüğü.* İstanbul: İsam Yayınları, 2009.

Topaloğlu, Bekir. *İslâm Kelamcılarına ve Filozoflarına Göre Allah'ın Varlığı (İsbât-ı Vâcip).* Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2012.

Tritton, Arthur Stanley. *İslâm Kelâmı.* çev. Mehmet Dağ. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1983.

Ülkü, Hayati. *Mezhepler Tarihi.* İstanbul: Çelik Yayınevi,2015.

Watt, W. Montogomery. *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Dönemi.* çev. Osman Demir. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021.

Yavuz, Yusuf Şevki. "Ehl-i Sünnet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Erişim 15 Mayıs 2022). https://islamansiklopedisi.org.tr/ehl-i-sunnet

Yörükan, Yusuf Ziya. *İslâm Akaid Sisteminde Gelişmeler.* İstanbul: Ötüken Yayınları, 2006.

Yusuf Şevki Yavuz, "Halku'l Kur'ân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Erişim 16 Mayıs 2022). https://islamansiklopedisi.org.tr/halkul-kuran

Yusuf Şevki Yavuz, "İbn Küllab", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* Erişim 7 Mayıs 2022. https://islamansiklopedisi.org.tr/ibn-kullab

Yücedoğru, Tevfik. *Ehl-i Sünnet'e Giden Yolda İbn Küllâb ve Küllâbiye Mezhebi.* Bursa: Emin Yayınları, 2006.

TASAVVUF PSİKOLOJİSİ AÇISINDAN DİNÎ VE MANEVÎ GELİŞİMİN İNSANIN KARAKTER GELİŞİMİ ÜZERİNDEKİ ETKİSİ

Büşra Nur TÜRKEL DİNLER[*] & Esma SAYIN[**]

Giriş

Güzel ahlak, gerçek bir hürriyettir. Kulun Allah'a kavuştuğu bir müjdedir. İşte bu sayede tasavvuf psikolojisi insanı ahlaken yücelten ve karakter gelişimini oturtan bir ilimdir. Günümüz dünyası, ahlakî gelişimin gerilediği, karakter gelişiminin ise örselendiği bir dönemden geçmektedir. Bu yüzden kişiye düşen en önemli görev, yaşadığı ortamı şekillendirerek sosyal ilişkilerini biçimlendirmektir. Bu gelişimin uygulandığı en özel yer ise, ailedir. Peygamber Efendimiz ahlakî eğitimin çocuklukta başladığını, ailenin ise çocuğa sunulan bir değirmen olduğunu kendisi de yaşayarak bizlere hadislerinde ve sünnetlerinde göstermiştir.

Burada ailenin çocuk için değirmen denilmesinin sebebi, nasıl ki değirmen öğütmek için icat edilmiş bir maddeyse, bu maddenin içinde bulunan buğday ya da herhangi bir bitkiyi en küçük parçalarından ayırarak, bu bitkilerin kullanımını kolaylaştırmıştır. Aile de çocuğun yetiştiği yer olduğu için, sağlıklı bir ortam ve insanın fıtratından gelen dininin en iyi şekillendiği yer olma özelliği taşır. Yapılan bu araştırmada hedeflenen aile eğitiminin çocuklukta başladığı, iyi bir ailenin dinî ve manevî yapısının geliştiği, bilime açık olduğu bu sayede karakter gelişiminin tamamlandığıdır.

1.Yöntem

Bu araştırma ilgili literatürü kapsayan teorik ve aynı zamanda nitel bir araştırmadır. Bu süreçte, kullanılan literatür incelenerek dini ve manevi gelişimin tasavvuf psikolojisi açısından insanın karakter gelişimi üzerindeki etkisi takva, istikamet, nefsi levvame, nefs kavramlarının tanımlanması ve farklılıklarının neler olduğu ve nasıl ortaya konulduğu araştırılmıştır. Kullanılan veri toplama yollarından literatür taraması, kavram analizi, karşılaştırma ve yorumlama yöntemlerinin kullanılması ile sonuç odaklı bir araştırma olmuştur.

[*] Yüksek Lisans Öğrencisi, Balıkesir Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, busranurturkel@gmail.com https://orcid.org/0009-0004-4020-1699

[**] Profesör Doktor, Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Bu araştırmada yukarıda bahsedilen kavramların benzer ve farklı yönleri konunun içeriğinde karşılaştırılarak ortaya konulan düşünce, öne sürülen düşünce ile benzer mi değil mi kapsamlı olarak incelenmiştir. Literatür taraması sonucunda ilgili araştırmaya dayanan pek çok eser bulunmuş ancak bunların bir kısmı araştırmada konu edinilmiştir.

Genel olarak bu eserlerin ortak özelliği araştırmanın konusunu oluşturan tasavvuf psikolojisinden hareketle dini ve manevi gelişimin insanın karakter gelişimi üzerindeki etkisi; Ethem Cebecioğlu'nun "Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü", Erzurûmi İbrahim Hakkı'nın "Mârifetnâme" eseri, İbrahim Işıtanın "Sufi Psikoloji Yazıları Manevi Benlik Gelişimi 1" kitabı, Esma Sayın'ın "Tasavvuf Eğitimi" kitabı, Sülemî'nin "Uyûbü'n Nefs- Devâûhâ" kitabı, Kuşeyrî'nin "Risaletü'l Kuşeyri" kitabı, ve diğer kaynaklar incelenerek literatür taraması yapılmıştır.

2. Bulgular

Çalışmada "Dini ve manevi gelişimin tasavvuf psikolojisi açısından insanın karakter gelişimi üzerindeki etkisi, ahlaki bütünlüğün korunması, vecd, istikamet, takva, nefsi levvame, intihar girişimindeki insanın nefsine uyması, tasavvuf psikolojisinin insanın ahlaki ve karakter gelişimine olan bakış açısı" konularının araştırılması kapsamında edinilen bilgiler detaylı olarak incelenerek aşağıdaki bulgulara ulaşılmıştır.

2.1.Ahlakî Bütünlüğün Korunması

İnsanın bu dünyadaki hedefi, maddi kazançtan ziyade manevi kazancın faydası olmalıdır. Çünkü insana getirisi olan maddi yapılar değil manevi yapı içinde şekillenmiş bir ömürdür. İnsanın sermayesi de ömrü olduğuna göre ömrünü nerede harcadığı kimlerle ömür pazarlığı yaptığı ve nerede tükettiği onun son nefesinde vermesi gereken cevaplar arasındadır. İnsanın manevi yapısını oluşturan ahlakıdır. Ahlak, insanı şekillendiren ve dünyada kendi doğası ile uyum içinde yaşamasını sağlayan en temel yapı taşıdır. Günümüzde ise bu taş ne yazık ki yerinden oynatılmıştır. Nasıl ki temeli sağlam olmayan bir ev eninde sonunda yıkılmaya mahkumsa, ahlaki yapısı tamamlanmayan bir bireyde toplumdan dışlanmaya mahkumdur.

Çünkü sepetteki bir çürük elma diğer elmaları çürütmesinde yeterli olabiliyorsa, ahlaki yapısı oturmayan bir kişinin de toplumun ahlaki yapısını bozması kaçınılmazdır. Günümüzde daha çok çocuklar üzerinden oynanan, gençlerin zihinlerini ve kalbi bütünlüklerini sarsan, yetişkinleri ise görüş ayrılığına sürükleyen ahlaki yapısı oturmayan kişilerin istedikleri toplumun huzurunu kaçırmak, ahlaki yapının var olduğunu insanlara unutturmaktır. Ancak kişinin geçmişini unutması mümkün olmadığı gibi, aksine Alzheimer hastaları bile geçmişe dönük hatıralar biriktirebiliyorsa insanda kendi ahlaki yapısını kimsenin eline bilet olarak sunamaz.

3.Tasavvuf Psikolojisi Açısından İnsanın Dinî ve Manevî Gelişiminin Karakter Gelişimi Üzerindeki Etkisi

3.1.Çocuklukta Başlayan Ahlaki Eğitim Takva

Takvanın Anlamı şu şekilde açıklanabilir "kişinin kendisini Allah'tan uzaklaştıran her türlü şeyden uzak kalmasıdır."[1] Yani kişinin kendisini yaptığı ve yapacağı kötülüklerden muhafaza etmesidir. Tam da burada takvanın iki boyutundan söz edilebilir. Onlar da "biraz şekli, diğeri manevi olmak üzere iki yönü vardır. Takvanın şekli yönü dinin sınırlarını korumak, manevi yönü ise, iyi niyet ve ihlastır"[2] İyi niyet ve ihlas'ın anahtarı takvanın şekli yönünü güçlendirmekle mümkündür. Bu durumda şekli yönden katledilen dinin sınırlarını korumak olduğu için, bu eğitimin başladığı yer çocukluk dönemidir. Neyin iyi, neyin kötü olduğu çocukluk döneminde kavranabilir.

Çocuk deyip geçmemek önemli olan çocuğun zihninde yer etmektir. Kişi, dini burada yasaklar koyan, cezalandıran olarak yansıtamamalı çocukları dinden korkutmamalı ve koparmamalıdır. Kendi çıkarları için ise, asla dini ve çocuğu kullanmamalıdır. Peygamberimizin izinden gitmeli, çocuğun da saygıya değer bir varlık olduğunun farkında olunmalıdır.

Bu fark ediş sayesinde yaşantılar, yaşanılmış olur, Takvada kendini göstermiş olur. Takva huzurdur, mutluluktur. Çocukluk döneminde, çocuğunda en çok ihtiyacı olan mutluluk ve huzurdur. Ailenin yapısı çocuğun manevi kimliğini oluşturur.

Ailede sürekli kavgaların, tartışmalarını, Güvensizliğin ve yalan Samimiyeti yansıtan maskelerin olması, çocuk için kaçınılmaz bir ahlaki çöküntüdür. Bu ortamda yetişen çocuk, kendini yalnız ve güvensiz hisseder. En kötüsü de güçlü olmanın şiddete meyilli olmak, yalan söyleyerek insanları kandırmak olduğunu yaşayarak bu kirli yalanların içinde öğrenir.

Hiçbir zaman çocukların kirli dünyaları olamaz. Onları kirleten, o dünyaya hapseden ne yazık ki ebeveynleridir. Gözlerinin gördüğü, akıllarının aldığı kadarıyla kendilerine rol model aldıkları büyükleridir. Buradaki en büyük sorumluluk başta aile olmak üzere, çocuğun çevresinde ona örnek olabilecek herkesin, gerçekten örnek olacak kişi olarak yaşamasıdır.

Bu sayede çocuk da, kendisini yalnız hissetmeyerek çevresindekilerin onu aynı şekilde desteklediğinin Farkına varmış olacaktır. Tasavvufta insana bu konuda yardımcı olur. Kişinin, kendi ile barışık çevresi ile uyum içinde yaşamasını Takva anlayışı ile sağlar. Takva huzur, mutluluk, sevgi ve saygının kaynağıdır.

Takvada huzur ve mutluluğu sağlayan Allah'a bağlılık iken, bağlanılanın Yüce yaratıcı olduğu düşüncesi ile ona karşı sonsuz bir saygı Hali beslenmiş olur. Bu ortamda yetişen Çocuklar da, sevginin ve saygının ne demek olduğunu yaşayarak öğrenmiş olurlar. Çocuk eğitiminde tasavvufun yeri büyüktür. Çünkü, aynı zamanda insan Tasavvuf ile kendini de eğitmiş ve büyütmüş olur. Eksikliğinin farkına varıp,

---

1 Sayın Esma, *Tasavvuf Eğitimi,* (İstanbul*:* Rağbet Yayınları, 2018), 77.

2 Kuşeyri, Abdulkerim, *Risaletü'l - Kuşeyri, Dâru'l - Hayr,* (Beyrut, 2003), 203

sonsuzluğun Allah'a inanarak yaşamak olduğunun bilincinde olur ve bu bilinçle de çocuklarını yetiştirme gayreti içerisinde olur.

3.2. Manevî Heyecan Olan Vecd

Yukarıda da bahsedildiği gibi tasavvuf psikolojisi insanın manevi gelişimini önemli ölçüde etkileyerek kişinin ahlaki gelişimini zirveye taşıyabilir. Ancak bu tek taraflı olmadığı için kişinin bunu kendisinin de istemesi ve çabalaması gerekir. Bulunduğu ortamın, yaşadığı yerin ve sosyal çevresinin kişi üzerindeki etkisi çok fazladır. Günümüzde buna sosyal platformlarda dahil olmuş, sanal alem ailemizin içine girmiştir. Bundan tamamen kurtulmak kişiye bir şey kazandırmaz. Aksine toplumdan kendisini izole etmiş olur. Ancak kurtulmak yerine, sınırlandırmak kişi için daha faydalı olacaktır.

Çocuklarda başlayan sosyal medya fenomenliği, onları içine alan korku treni gibidir. Bu trenin nerede duracağı ve aydınlanacağı tamamen aileye bağlıdır. Aile çocuğundan kopuk ve takipsiz olduğu sürece bu evden tren her zaman hareket eder.

Kişinin kendisini, kendisine bırakmaması gerekir. Vecd hali duygu yoğunluğunun manevi Yoğunluğun önüne geçmesi ile kişiyi bir anlık etkisiz hale getirmesi, psikolojik hastalık üzerindeki ruhsal iyileşmenin yaşanması halidir. Burada büyük, küçük fark etmeksizin yaşanılan bir psikolojik hastalık söz konusudur. Bu hastalık ne yazık ki büyüğü küçükten, küçüğü de büyükten koparmış toplumsal bir izolasyon geçirilmesini sağlamıştır.

Her insan, bu hastalığın pençesine takılmış durumda olabilir. Ancak, kurtulmak yine kişinin kendi elindedir. Bu hastalık benlik hastalığı, sosyal medya fenomenliğidir. Benlik hastalığı daha çok büyüklerde görülürken, sosyal medya fenomenliği büyük küçük herkesi sarmış durumdadır.

Bunlara hastalık denmesinin sebebi ahlaki çöküntüye sebep olmalarıdır. Küçüklerin ellerinden, büyüklerin ceplerinden ve zihinlerinden hiç çıkmayan telefonlar, onların ahlaki algısını benliklerine olan saygınlıklarını önemli ölçüde yitirmelerine sebep olmuştur. Ancak, hala farkına varılamayan bu durum, toplumun büyük bir ahlaki depremle karşı karşıya kaldığının da habercisidir.

Bu depremin etkileri, büyük küçük herkese etkileyecektir. Sonuçları ise, benliğini kaybetmiş insanların toplum içinde varlığını sürdürmesi olarak gün yüzüne çıkacaktır. Bu hastalığın tedavi edilmesi tasavvuf yoluyla gerçekleşir. Bunun ilacı ise vecttir. Vecd ile duygu yoğunluğunu manevi birikimini doğru yerde harcayan ve kullanan kişinin bu hastalığı ve yakalansa bile en az hasarla atlatması mümkündür. Tasavvufun insanın sunduğu değer, kişinin ahlaki yapısını güçlendirir, kendisini Hayat içinde doğru yerde konumlandırmasını sağlar. Kişinin amaçlarına, ahlaki yapısına tam olarak ulaşmasını sağlamış olur.

3.3. Doğruluk ve Sadakat Olan İstikamet

Doğruluğun, ahlaki yapıya hizmet ettiği bir gerçektir. Yalnız her doğrunun, ahlaki olması gerekmektedir. Yani her doğru bir gerçektir, ancak her gerçek doğruyu yansıtmayabilir. Bunun için de ahlaki Yapı devreye girer. İnsanın manevi, ruhsal halini yansıtan bu Yapı insanın dünyada bir yolculukta olduğunu kişiye her zaman hatırlatır. Bu yüzden de insan olmak, yolda olmaktır denebilir.

İnsan her zaman bir arayış içerisinde olduğu için, kendisi için önüne devamlı yeni hedefler koyar. Bu hedefler, kişiyi yolda kalmaya zorlar. Adeta bu hayatı bir yarış pistine çeviren kişi, yarıştan çıkmayı ya da yenilmeyi düşünemez. Böylece kendisi ile bir çelişki içine girer. Yarışı kazanmak adına her tehlikeyi ve münazarayı kendisi için haklı olarak görür. İşte burada, ahlaki sarsıntılar devreye girer. Kişiyi, kendi vicdanından uzaklaştırmaya çalışan bu sarsıntılardan kişiyi kurtaran istikamet anlayışıdır.

İstikamet, farklı tutum ve davranışlarda ortaya çıkması bakımından incelenebilir. Bunların ilki karar dürüstlüğü olarak bilinir ki, insan bazen gücünün yetmesi halinde Bir işi yapmaya, karar verir ki, bir insanın kararındaki sadakati, kararının kesinlikle derecesine bağlıdır. Yapılan işlerde dürüstlük ise, insanın bir takım iyi davranışlar yaparken, Bu yaptıklarının iyi davranışlar olduğunun bilincinde olmasıdır.[3]

Aynı zamanda istikamet davranışlarda tutarlılık, hakikate uygunluk olarak düşünüldüğünde, Sıdk ise sözde doğruluğu ifade ederken, bu iki kavram insan için anlamsal ve duygusal bütünlüğü ifade eder. Kişi söz ve fiillerinde doğru ve güvenilir olmalıdır. Kişi dünya içinde değil, kendi içinde yolculuğa çıkmalıdır. Zira insan küçük bir dünya olduğu için, dünyadayken, dünyadan uzak olan ona ihtiyacı olduğu kadar yakın olandır.

Dünyanın kasıp kavurduğu insanı, yine İnsanı kendisi kurtarır. Her türlü imkanın olduğu dünyada, imkânsız kalan insan yolunu kaybetmiştir. Daha fazlasını isterken elinden olan, haksızlığı kendisine yol edinen kişi istikamet yolundan sapmıştır. İstikamet yolu insanı mutluluğa, huzura, geçim ve sevgiye götüren ahlaken kişiyi olgunlaştıran bir yoldur. Her yolun Zorlu olduğu gibi bu yolun da zorluğu, gidilecek yolun uzunluğundan ve insanın karşısına çıkan engellerden kaynaklanır. Lakin, bu engellerin aşılmaması mümkün değildir. Azim ve irade ile sabrın da etkisiyle bu yolu kişi güvenle tamamlayabilir. Önemli olan nokta yola çıkıp, yolun devamını görebilmek, yoldayken pes etmemektir. Birçok kişi bu noktada hataya düşer ya yoldayken vazgeçer, ya da yola çıkmaktan korkar.

Kişi, korkularının üstüne gitmeli yapabileceği şeylerden kaçmamalıdır. Çünkü ilerleyen zamanlarda kişinin yapabilecekken yapmadıkları bir dahaki sefere kişinin önüne yapamayacağı şeyler olarak geri döner. Bu yüzden ertelenen her bir hedef, kişiyi hedefsizliği ve amaçsızlığa götürür. İnsan olmak yolda olmak olduğuna göre, kişinin amacı da hedeflerine sadık kalıp Cesur olmak olmalıdır. Karşılaştığı engellerin üstüne giden, Elbette bir gün o engellerin üstünden geçer.

---

[3] Çağrıcı Mustafa, *Gazâliye Göre İslam Ahlakı,* (İstanbul: Ensar Neşriyât Yayınları,1982), 188.

Yine burada önemli olan istikrar ve istikamettir. İstikrarda istikamet de bir şey de devamlılığı temsil eder. İki kavram birlikte kullanıldığında birbirlerini tamamlar. Yani istikrarsız bir istikamet ya da istikametsiz bir istikrardan söz etmek mümkün değildir. Kişi, bu iki kavramı hayatının odak noktasına koymalıdır. Böyle yaparsa hayattaki bütün işlerinde kararlı, tutarlı ve başarılı olur. Yaşadığı hayatta herkes başarılı olmayı ister. Ancak çabalamaktan, istikrarlı olmaktan, istikamet yolunda yürümekten uzak durur, başarının kendi kendine gelmesini bekler.

Başarılı olamayınca da suçu yaşadığı hayatta bulur. Böyle olunca da yaşadığı hayattan zevk alamayan depresif bir kişi haline dönüşür. Herkesi suçlar, çünkü bir tek kendisi haklıdır. Bu düşünce kişiyi tamamen hayal kırıklığına uğratır. Bundan kurtulmanın yolu başarıyı beklemek değil, başarılı olma yolunda davranışlarda ve ibadetlerde her zaman istikrarlı ve kararlı olmaktır.

3.4. Kendini Sorgulayan Nefis Olan Nefs-i Levvâme

Yaptıklarından ve yapmadıklarından pişman olan nefis, nefsi levvâmedir. Pişmanlık iki şeyden kaynaklanır. Kişinin ya istediği şeyin gerçek olması, ancak kişinin bu durumdan mutsuz olması onu pişmanlığa sürüklerken diğer bir durumda ise, istediği şeyin olamayışından pişman olmasıdır. İki durumda aslında kişiden kaynaklıdır.

Pişmanlık aynı zamanda, bir suçluluk duygusudur. Yapılan işin istenildiği gibi olmaması ne kadar kişi ile ilgili ise de o işte tutarlı ve istikrarsız olunması kişinin kendisine olan özgüvenin eksikliğinden kaynaklıdır. Bunun çözümü ise kişinin kendinden dahil hür olmasıdır. Bu durum kişiyi tamamen özgür bırakmak değil, yaptıklarından ve yapmadıklarından pişman olarak nefsi levvame makamına varmasına yardımcı olmaktır.

İlk önce Hürriyet düşüncesinin insan için ne ifade ettiğini açıklamakla başlamak daha doğru olacaktır. “Hürriyet Allah'tan başkasının kulu ve kölesi olmamaktır. Bir başka deyişle insanın hem zihin hem de kalp açısından Allah dışındaki hiçbir varlığa bağlanmamasıdır.”[4] Aynı zamanda “Hürriyet, kişinin ne dünyada hemen verilecek bir malı ve ulaşılacak bir arzuya, ne de uzun vadede ahiretteki bir emel'e, isteye, amaç, ihtiyaç ve hasta kul olmaması durumudur.”[5] yani kulluğun, kulluktan ötesidir. Sadece kul olmak için değil, insanın kendisini En Sevgiliye sunmasıdır. Böylece attığı her adımı sevgiliye ulaşmak için atar. Aldığı her nefesi, sevgilinin nefesine yaklaşmak için alır. Gördüğü her şeyi, sevgilinin gözüyle görmeye başlar. Çünkü Hürriyet aynı zamanda sevmektir. Lakin her seven hür değil, her hür olan da sevemeyebilir.

Çünkü sevgi ve hürriyet kişinin içinde kaybolmalıdır. Bu yüzden “ Allah dışındaki bir hazza veya Arzu'ya köle olan bir kul, o hazzın ve arzu'nun esiri olmuş; fakat Allah'a kul olma özelliğini manevi manada kaybetmiştir.”[6] Bu yüzden hürlük, Allah'ı

---

4 Cebecioğlu Ethem, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü,* (İstanbul: Ankara Yayınları, 2004), 289.

5 Kuşeyri, *Risaletü'l Kuşeyri,* 353.

6 Sayın, *Tasavvuf Eğitimi,* 43.

duyulan sevginin en güzel örneğidir. İnsanın isteği bu dünyada rahata kavuşmak olsa da gerçek amacı dünyadan hür olmaktır. Şöyle de denilebilir. "Allah'ı tanıyan, onun haklarını yerine getirir. Nefsini tanıyan, onun isteklerinin zıttını yapmaya ve onunla mücadele etmeye hazırlanır.[7]" İşte bu durumda nefsi levvame makamı kişiyi etkisi altına alır. "Nefsi natıka kötülüğü emretmekten pişman olup kendini kınadığı için levvame adını almıştır."[8] "Böylece insan da bazı fiilleri nedeniyle üzüntü çeker Çünkü kendini beğenme ve kibir gibi yorgunluk ve sadırın darlığına sebep olan beşeri sıfatlar vardır."[9]

Kişi bu durumdan "hiçlik ve davranış bozukluklarından manevi tarafı ile kurtulmuş olur. Levvame makamında, asılsız şüphe ve vesveseler çok olduğundan zikirle bunlar dağıtılır ve kaybolur. Ayrıca bu makamda, sâlik'in kalbi Hakk'a değil daha ziyade halka açıktır."[10] yani halka yakın olan kişi bu makam sayesinde Hakka yakın olur. Ancak bu yakınlaşma mücahede haliyle etkileşim içerisinde gerçekleşir. "Mücahede kişiye, Dünya lezzetlerinin verdiği vesveselerin hayalinden uzaklaştırarak onlardan kaynaklanan acılardan kurtulma ve müşahedeye ulaşma imkanı verir."[11] "Bu durumda kalp fizyolojik ve psikolojik etkilerden boşaltılarak ruhani arzu ve istekleri göre hareket etme istidatı gösterir."[12]

Kişi nefsi levvame makamıyla pişmanlıklarının farkına varıp, istekleri doğrultusunda değil, hürlük yolunda ilerleyerek bu makamın sevgiliye ulaşma yolunda bir adım olduğunun farkına varmış olur.

3.5. İntihar Girişimindeki İnsanın Nefsine Uyması

İnsan bu dünyaya ölümlü olarak gelmiştir. Öleceğini bilmek kişiyi hayattan koparmaz aksine, hayata tutunma isteği sunar. Çünkü, yaşamla ölüm arasında kalan insan her zaman hayatta kalmayı ister. Mal, mülk, para hepsi ölümsüz olmak içindir. Fakat bu istek hiçbir zaman gerçekleşemeyecektir. Ölümsüz olmak isteyen insanın iki tür intihar girişimi vardır. Bunlardan birinci intihar girişimi kişinin dünyadayken kendini dünyaya teslim etmesidir.

İkinci ise hem canını hem bedenini dünyaya teslim edip, Baki olan alemin gerçeğine, işlemiş olduğu günahın büyüklüğü ile varır. Bu en kötü intihar çeşididir. Tabii ki intiharın iyisi ya da kötüsü olamaz. Ancak öldükten sonra geri dönüş olmadığı için, bu hatanın affı yoktur. Bu yüzden yaşanılan her an insan için değerlidir. Yaşamı, yaş almışlarla değil kendi yaşantısıyla doldurmalıdır.

Sürekli bardağın boş tarafını gören insanın, hayatında dolu tarafını görmesi beklenemez. Bu yüzden ölüm, kişinin su testini doldurmadan, kişinin o testiyi su

---

7 Sayın, *Tasavvuf Eğitimi*, 42

8 Işıtan İbrahim, *Sufi Psikoloji Yazıları Manevi Benlik Gelişimi 1,(* İstanbul: Divan Kitap Yayınları, 2020), 248.

9 Erzurumî İbrahim Hakkı, Mârifetnâme, 3. Cilt, sad. Cafer Durmuş ve Kerim Kara, (İstanbul: Erkam Yayınları, 2011), 309-310.

10 Işıtan, *Sufi Psikoloji Yazıları Manevi Benlik Gelişimi 1,* 249.

11 Erzurumi, *Mârifetnâme,*309-310.

12 Işıtan, *Sufi Psikoloji Yazıları Manevi Benlik Gelişimi,* 249.

yolunda kırması gerekir. Çünkü su testisi su yolunda kırılır. Yani herkes, yaptığı işin bedelini öder. Ölüm ise insanın yaptıklarının ya mükafatı ya da bedeli olur. İnsanın dünyayı istemesi ölümün onun için su yolunda Kırılan bir su testisi olmasıdır. Çünkü insanın istediği geçici olan olduğu için, çabucak elinden kayıp gitmiş olur. Kişinin kendisinin o testiyi su yolunda kırması, yaptığı hataların bedelini ödemesinden kaynaklıdır.

Bedel ödemek için hiçbir zaman ne kendi canına ne de başka birisinin canına kıyılmamalıdır. Yalnızca Müslüman düşmanlığı yapan ve savaşmak zorunda kalındığı zaman bu durum gerçekleşebilir. Başka türlüsü ise, mümkün değildir. Nefis, insanı her türlü etkisi altına alan zehirli bir yılanın zehridir. Bu zehir insanı yavaş yavaş öldürür. Bu şekilde sindirimi de kolay olmuş olur.

İnsanda nefsine uyduğu sürece denize düşen yılana sarılır düşüncesi ile, yılanın sindirilmiş bir günlük yemeği olur. Ancak bu yemek, bir ömürlük de olabilir. Yine bu durum kişinin kendi elindedir. Nefsini kontrol edebilen kişi, nefsini yenen kişidir. Çünkü nefis her zaman kötüyü kişiye güzel gösterir. İntiharı da bu dünyada istediğine ulaşamayan kişinin, ahirette istediğine ulaşması ümidiyle kendi canından geçmesi gerektiğine kişiyi ikna eder. Böylece kişi kendi canını, nefsine satmıştır. Bir günlük işle, ne yazık ki insanın bir ömrü heba olur. Bunun çözümü insanın yaşadığı hayatın, eğlence hayatı olmadığının aldığı her nefesin hakkının sorulacağının, bu dünyada kendisinden yüce Allah'a kulluk etmesi gerektiği istenmiştir. Bu istek, kişiyi sonsuz mutluluğa hazırlar. Sonunda ise, insan bu mutluluğu gönül rahatlığıyla yaşar.

Hiçbir zaman intihara meyilli bir psikolojiye sahip olunmamalıdır. Çünkü bu durum, psikolojik bir rahatsızlıktır. Kendi zihin dünyasına hâkim olamayan kişi, ona gösterilen yaşam tarzı ile yönünü bulmaya çalışır. Bu durum kişi için içinden çıkılamaz Kaos ortamı oluşturur. Bu Kaos ortamını şekillendiren ve geliştiren insanın nefsidir. Nefsin istekleri şunlardır: Arzu ve isteklere boyun eğmektir. Bu durumda

Nefsin içine Arzu ve isteklerine uyma özelliği yerleştiğinde kişi dini emirlere uygun davranma kabiliyetini kaybeder. Ona göre bu hastalığın çaresi, nefsin isteklerine engel olmaya çalışmak, hoşlanmadığı şeyleri ona yüklemek ve isteklerine karşı çıkmaktır. Bu şekilde nefsin istekleri söndürülmüş ve etkisiz hale getirilmiş olur.[13]

Nefsin isteklerinden kurtulmanın yolunu Sülemi şöyle açıklar: "O'na muhalefet etmekle, Çünkü her afetin kaynağıdır."[14] Bu yüzden kişi olumsuz düşüncelerden kendini uzak tutmalı, alt benliğini temizlemeli zihinsel karmaşanın önüne geçmelidir. Olumsuz algılar ve yargılar kişiyi, kendine yabancılaştırır. Kendisini sadece bir değnek olarak görür. Yaşadığı hayatı ise başkaları için yaşamış olur. En kötüsü de nefsinin isteklerine uymaya devam ettiği sürece, kişinin dünyada ve ahirette kurtuluşu Murat etmesidir. Rabiatü'l-Adeviyye bu durumu şöyle açıklar: "Şehvetilerine izin verdiği halde kul, nefsinin ayılarından kurtulmayı nasıl ümit eder?

---

13 Işıtan İbrahim, *Sufi Psikolojisi Sülemiye Göre Sufi Benlik Dönüşümü,* (İstanbul: Divan Kitap Yayıncılık, 1. Baskı, 2020), 201.

14 Sülemi, *Uyûbü'n – Nefs ve Devâûhâ,* thk. Muhammed es -Seyyid el-Cüleynd, (Kahire: Dârü Kabâ),101.

Dine ters davranışlarından vazgeçmediği halde hevasına tabi olmaktan nasıl kurtulur?"[15]

Burada zikredilen şey kişi, nefsine ne kadar çok yaklaşırsa kendinden ve dolayısıyla ahiretinden manevi birikiminden uzaklaşmış masiva içinde kendini bulmuş olur. İnsanın dünya hayatında kendini bulması, ahiretinde kaybolmasına sebep olur. Dünya, bir labirenttir. Dolaştıkça kişi yeni şeyler keşfetme umuduyla başladığı noktadan çok uzaklara gidip yolunu kaybeder. Maalesef günümüzde bu şekilde yolunu ve yönünü kaybetmiş pek çok insan vardır. Ancak, biz o insanlardan olmamak için nefis yolunda değil zaman durağında beklemeliyiz.

Çünkü zaman, insanı da içine alan var olanın yaşadığı mekandan ziyade andır. O yüzden, anı yaşayarak kişinin vaktini nakite dönüştürmesi gerekir. Dolayısıyla gaflette olmamalı, nefsine karşı uyanık olmalıdır. "Gaflet, nefsin heva ve şehvetlerine uyması ve şeytanın hile ve tuzaklarına düşmesi sonucunda zihnin ve kalbin durgunlaşması ve kalıp yargılarla yaşamını sürdürmesi halidir."[16]

Gaflet, kişinin yumuşak karnındır. Üşengeçlik ve vurdumduymazlık bunun göstergesi, kendini beğendirme ve kendine küçük görme bunu belirtileridir. İntihar girişimindeki insanın da gaflette bulunup nefsine uyması bunun göstergesidir. Asıl sebep bu kişiyi İntiharı sevk eden nedenlerin araştırılmasıdır. Tabii bu konuda pek çok neden olabilir kişiyi intihara sürükleyen. Ancak bunun gerçekleşmesi hiçbir Nedeni, neden olduğu için hafifletemez. Sebeplerin geçici olması, yapılan hataların ise kalıcı olmasına neden olur. Bununla birlikte, hatadan kurtulmanın yolu insanın kalıcı bir sebebinin olmasıdır

3.6. Tasavvuf Psikolojisi'nin İnsanın Ahlakî Gelişimine Olan Bakış Açısı

Tasavvuf psikolojisi insanı Ruhen iyileştiren, fizikken geliştiren, ahlaken yücelten bir ilimdir. Bu ilimle iç içe olmak insanın kendisinin de farkında olması demektir. Kuralları koyanın Yüce Allah olduğunu, kendisinin ise sadece bu kurallara uyması gerektiğini bu şekilde hayatını düzen içinde yaşayabileceğini bilir. Ancak bunun tersi bir durumda "Nefsin Arzu ve isteklerine uyarak şeytanın tuzakları konusunda uyanık davranmaması ve çalışma isteğinin olmaması nedeniyle tembel davranışlarda bulunması vazifelerini ihmal etmesi, kurallara uyarak hareket etme kabiliyetinin gelişmesine engel olmaktadır."[17]

Kuralsızlığı kural edinmek, kişinin hem dünya hayatını hem de ahiret hayatını uyuşturan sancılı bir süreçtir. Bu durum hayatı bir günde yaşayıp, yarının hiç olmayacağını düşünmektir. Bu düşünce tamamen yanlış bir düşüncedir. Çünkü bugün yarına yaşadığımızın habercisi olduğu için, yaşanılan her an değerlidir. Bu değerin korunabilmesi için de var olan kurallara uyulması gerekir. Kural, aynı zamanda kişiyi günahtan koruyandır. Kuralsızlık ise, kişiyi günaha sevk edendir.

---

15 Sülemi, *Uyûbü'n- Nefs Devâühâ,* 78-79.

16 Işıtan, *Sufi Psikolojisi Sülemiye Göre Benlik Dönüşümü, 210.*

17 Işıtan, *Sufi Psikolojisi Sülemiye Göre Sufi Benlik Dönüşümü,* 225.

Böylece kişi kim olduğunu hatırlar, yattığı günahlardan dolayı pişmanlık duyup tövbe ederse yüce Allah'a yakınlaşmış ve ona bağlanma arzusu beslemiş olur. Bu arzu ile birlikte sufi birey manevi yolculuğa çıkma kararını kendini zayıf ve eksik görme duygusu ile verir ve bu yolun tarif ettiği manevi yolculuğu gerçekleştirerek Yüce varlığa bağlılık gösterir. Bu yolun amacı, insanın ahlaken karakter gelişimini tamamlamasını sağlamasıdır.

Günümüzde insanlar manevi yapılardan uzaklaştıkça, kendilerini bilim adı altında geliştirdiklerini düşünerek, gençler üzerinde kimlik karmaşasına sebep olmuşlardır. Ne yazık ki bu durum, ahlaki çöküntünün başlangıcı olmuştur. Buradaki en etkili araç sosyal medyanın kuralsızlığı ve görünmezliğidir. Küçüğünden büyüğüne herkesin elinde ve dilinde olan bu platform, maalesef insanın manevi yapısına atılmış bir demir yumruktur. Bu yumruğun acısı, yıllar üzerinde etkisini göstermiştir.

Ancak tasavvuf yaşayan bir ilim olduğu için, her daim kendisine ihtiyaç duyulmuştur. Bu ihtiyacı ise temel kavramlar olan Takva, vecd, istikamet, nefsi levvame, nefs, kavramları ile açıklamış ve yaşantı da göstermiştir. Çünkü, bu kavramlara her zaman ihtiyaç duyulmuştur.

Takva, Allah'a yakınlaşmayı ibadetlerde saygıyı kişiye öğretirken, vecd ilahi coşkuyla Allah'a yakınlaşmayı manevi hali aşk ile yaşamayı öğretmiş, istikamet ile zihinsel ve manevi anlamda bütüncül olabilmeyi doğruluğu kabullenmeyi, yalanını unutmayı davranışlardan tutarlı olmayı sağlarken, nefsi levvame ve nefs kavramları ile istek ve arzuların insanın nefsinden geldiğini, nefsine sınır tanımayanların, sınırsız olan hayatta yer bulamayacağını tasavvuf psikolojisinin insanın ahlaki ve karakter gelişimine olan bakış açısıyla görmüş olduk. Bunun sonucunda öğrenilen şeylerin hayata geçirilmesi ile insan kendisinin önemli olduğunu fark ederek yaşantısını ahlaki yapıya uygun olarak şekillendirip karakter gelişimini tamamlamış olur.

4. Sonuç ve Tartışma

Yapılan bu araştırmada dini ve manevi gelişimin tasavvuf psikolojisi açısından insanın karakter gelişimi üzerindeki etkisi araştırılmış olup, Takva, vecd, istikamet, nefsi levvame, nefs kavramları ile açıklanmaya çalışılmış ve konunun içeriği oluşturulmuştur. Tasavvuf psikolojisi açısından insanın karakter gelişimi sonucunda elde edilen bilgiler aşağıdaki eserler üzerinden özetlenebilir:

Eskiden de var olan günümüze kadar uzanan bu eserlerden ahlaki yapı ile ilgili birçok bilgi bulmak mümkündür. İlgili araştırmanın konusunu oluşturan bu eserler değerlendirildiğinde elde edilen bilgiler, başlıklar üzerinden açıklanarak anahtar kelimeler yorumlanmış, tasavvuf psikolojisinin ahlaki ve karakter gelişimi üzerindeki etkisi ile ilgili diğer araştırmalar incelenmiş, bu araştırma içerisinde elde edilen bulgulara değinilmiştir.

Araştırmanın sonucunda elde edilen bulgulara göre, ahlaki yapının modern zaman içerisinde gerliliği, modernite ile birlikte yapay bilginin hız kazandığı, manevi yaşantının kirletildiği ve yalnızlaştırıldığı, dinin sadece yaşantıda kaldığı vurgusu yapılarak, insanların belli kalıplar içerisinde yaşamasına maruz bırakılmıştır.

Aynı zamanda dini ve manevi yaşantı dışlanarak, bilimselliğin ön plana çıkarılması Günümüzün en büyük ahlaki karmaşasına sebep olmuştur. Ahlaki eğitim ailede başlamış olsa da günümüz İnsanı kendisi için çoktan yeni arayışlar içerisine girmiştir. Çünkü etrafta çok fazla yapay popüler rol modeller vardır.

Kişinin ahlaki eğitimi içerisinde, rol model olarak kendisine en yakınlarından anne ve babasını seçmesi gerekirken, değişen toplumsal çeşitlilikle birlikte yapısal bir erozyona uğrayan ahlaki yapı ile birlikte, kişinin örnek almış olduğu çevresel etkenler, kendi Üzerinde kimlik karmaşasına sebep olmuş ve psikolojik rahatsızlıkların temelini oluşturmuştur. Çalışmada karşılaşılan sorunlardan biri ahlaki düşüncenin ilahiyat ve psikoloji araştırmacıları tarafından araştırılmış olmasıdır.

Ancak, ahlaki yapı ile ilgili olan araştırmaların hukuk alanında da yapılması, hem hukuki açıdan ahlaki Temelli hukuk oluşmasına hem de hukuk içerisinde aile bağlarının ahlaki yapıya uygun olması sağlanmış olacaktır. Bu konunun dini ve psikoloji anlamı göze çarpsa da, hukuksal yapının ahlaki yapıya hizmet etmesi, suçların azalmasına, bireylerin sorumluluk almasına, haksızlıkların azalmasına ve güven ortamının oluşmasına katkı sağlamış olur. Yapılan bu araştırma ile birlikte öngörülen düşünce şu şekilde özetlenebilir:

Tasavvuf psikolojisi bu yaklaşımın yönünü değiştirerek çocuklukta başlayan ahlaki eğitimi takva ile tamamlamış, insanın benliğinde kaybolmasının tedavisini vecd ile bulmuş, bu arayışının yolda olmak olduğunu bilerek istikametini sağlamlaştırmış, yaptıklarından ve yapmadıklarından pişman olmuş nefsi levvame makamını yaşamış, intihar girişimindeyken nefsine uymanın pişmanlık olduğunun farkına varmış, son olarak da tasavvuf psikolojisinin insanın ahlakına ve karakter gelişimine olan bakış açısını değerlendirmiştir.

Kaynakça

Cebecioğlu Ethem, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü,* İstanbul: Anka Yayınları, 2004.

Çağrıcı Mustafa, *Gazâliye Göre İslam Ahlakı*, İstanbul: Ensar Neşriyât Yayınları,1982.

Erzurumî İbrahim Hakkı, *Mârifetnâme*, 3. Cilt, sad. Cafer Durmuş ve Kerim Kara, İstanbul: Erkam Yayınları, 2011.

Işıtan İbrahim, *Sufi Psikoloji Yazıları Manevi Benlik Gelişimi 1,* İstanbul: Divan Kitap Yayınları, 1. Baskı, 2020.

Işıtan İbrahim, *Sufi Psikolojisi Sülemiye Göre Sufi Benlik Dönüşümü* ,İstanbul: Divan Kitap Yayıncılık, 1. Baskı, 2020.

Kuşeyri, Abdulkerim, *Risaletü'l - Kuşeyri,* Beyrut: Dâru'l - Hayr, 2003.

Sayın Esma, *Tasavvuf Eğitimi,* İstanbul: Rağbet Yayınları, 1. Baskı, 2018.

Sülemi, *Uyûbü'n – Nefs ve Devâühâ,* thk. Muhammed es -Seyyid el – Cüleynd, Kahire: Dârü Kabâ, 2001.

Mİ'RAC'TA NAMAZIN ELLİ VAKİTTEN BEŞ VAKTE İNDİRİLMESİ -"KÜTÜB-İ TİSA ÖZELİNDE" HADİS ŞERH LİTERATÜRÜNDEKİ YORUMU-

İlayda ÖZBEN*

A. GİRİŞ:

İnsanoğlu, bilinmeyene karşı derin bir merak ve sorgulama eğilimli bir fıtratla yaratılmıştır. Bu merak, sadece maddi dünyayla sınırlı kalmayıp, metafizik ve gaybi[1] boyutları da içine alan, yani insanın erişemediği ve bilinemeyen gerçekleri de kapsayan bir genişliği kapsamaktadır. Bu bağlamda, Hz. İbrahim'in Rabbini arayış süreci[2], Kur'ân-ı Kerîm'de açık lafızlarla ifade edilmekte olup insanın ilahi hakikatleri keşfetme arzusunun en önemli örneklerinden biri olmuştur. Hem semavî hem de gayr-i semavî dinlerde insan, fıtratı gereği kendisinde olmayanı yani erişemediği gerçekleri ve gaybi meseleleri farklı ritüel ve yöntemlerle öğrenmeye çalışmıştır[3]. Zamanla, bu merak ve anlam arayışı, dinî inançla birleştirilerek bireyin düşünce ve duygu dünyasını çevreleyen temel bir yönelim haline gelmiştir. Özellikle, metafizik ve insan idrakini aşan yönleriyle Mi'rac hadisesi, her yönüyle tarih boyunca Müslümanların zihninde derin bir merak uyandırmış, anlaşılmaya çalışılmış ve konuyla ilgili rivayetler şerh edilerek farklı açılardan yorumlanmıştır.

Klasik şerh literatürü birçok hadisin anlaşılmasında bizlere yol göstermiştir. İlk kez müstakil olarak Hattâbî (v.388) ile başlayan şerh literatürü[4] günümüze kadar süregelen bir geleneğe sahiptir. Gerek ahkam gerek fiten hadisleri olmak üzere anlaşılmaya muhtaç her konudaki birçok rivayeti hâkim oldukları örf, kültür, yaşadıkları coğrafya ve bulundukları zamana göre izah etmeye çalışmışlardır[5]. Fiten hadisleri belki de şerh literatürünün en karmaşık kısmını oluşturmaktadır. Zira gayb, Allah'tan ve onun izni dahilinde Resullerinden başka kimse tarafından

* Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri ABD, Hadis Programı Yüksek Lisans Öğrencisi, İlayda.ozben1@ogr.sakarya.edu.tr, ORCID 0009-0006-4090-3134

1 "Akıl ve duyular yoluyla hakkında bilgi edinilemeyen varlık alanı" İlyas Çelebi, "Gayb", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1996).

2 Hayrettin Karaman vd., *Kur'an Yolu Meali* (İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2014), 136, En'am Suresi, 6/76-79.

3 Mehmet Şükrü Nar, "Psiko-Antropolojik Bir Olgu Olarak Fal Üzerine Nitel Bir Araştırma", *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi* 54/1 (Ocak 2014), 510.

4 Salih Karacabey, "Hattâbî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/491.

5 Erdinç Ahatlı, "Cumhuriyet Dönemi Türkçe Hadis Şerhlerine Dair Bazı Mülahazalar -Ebû Dâvûd, İbn Mâce ve Dârimî Şerhleri Üzerine Bir Analiz-", *Hadis Tetkikleri Dergisi* 6/2 (Aralık 2008), 28.

bilinemeyen üstü kapalı bir sır perdesidir.[6] Mi'rac hâdisesi de mahiyet itibariyle bu sır perdesinin altında gizlenen ancak içerdiği hükümler gereği açıklanması elzem olan rivayetlerden biridir. Hicretten bir yıl kadar önce yaşandığı düşünülen bu hâdise[7], Hz. Peygamber'in bir gece Mescid-i Harâm'dan Mescid-i Aksâ'ya yolculuk ettirilmesi (İsra)[8] ve oradan göğe yükseltilmesi (Mi'rac)[9], bir mucize ve birçok yönden inanılması zor bir olaydır. Hâlâ günümüzde sırrı merak edilen Mi'rac hâdisesi hakkında müstakil olarak tez çalışmaları[10] yapılmış ve farklı cihetlerden rivayetin mahiyeti hatta sıhhati hakkında makaleler yazılmıştır.[11]

İtimad edilen birçok hadis kaynağında geçen bu rivayet, özellikle *Sahîhayn*'da geçiyor olması sebebiyle sıhhati hakkında herhangi bir şüphe barındırmamaktadır. *Kütüb-i Tis'a* özelinde rivayet tahric edildiğinde ise Dârimî ve İmam Malik dışında diğer kitaplarda rivayetin geçtiği ancak rivayetin ayrıntılarıyla Buhârî, Müslim ve Nesâî de yer aldığı tespit edilmiştir. Bu üç kitap dışında *Kütüb-i Sitte*'nin geri kalan kitaplarında ise yalnızca hadisede geçen "Namazın elli vakitten beş vakte indirilmesi" kısmı başka konu başlıkları altında zikredilmiştir.[12]

Bu çalışmada metin odaklı bir çerçeve esas alınmış, isnad değerlendirmelerine yer verilmemiştir. İlgili metnin Buhârî'de geçen hâli/tariki tercih edilmiş[13] ve tamamını ele almak çalışmanın hacmini aşacağından rivayetin sadece "*namaz vaktinin indirilmesi*" kısmına odaklanılarak klasik şerh literatüründe nasıl anlaşıldığı analiz edilmiştir. Bu doğrultuda Hattâbî'den (ö. 388) başlayarak *Kütüb-i Tis'a* üzerine yazılmış yaklaşık otuz şerh incelenmiş ve meseleyi nasıl ele aldıkları tespit edilmeye çalışılmıştır. Seçilen bu otuz şerh, hadis âlimlerinin ekseriyeti nezdinde otorite kabul edildiği düşünülen eserlerden oluşturulmuştur. Hem klasik hem de modern dönemden seçilen bu eserler arasında İbn Hacer el-Askalânî'nin (v. 852)

---

6 *Kur'an Yolu Meali,* Cin Suresi 72/26-28.

7 Yavuz, "Mi'rac", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 30/133.

8 M. Kâmil Yaşaroğlu, "İsrâ Suresi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/177.

9 *Kur'an Yolu Meali,* İsra, 17/1.

10 Eren Salkaya, *Sünnilik, Şiilik ve Alevilikte Miraç Hadisesi* (Nevşehir: Nevşehir Hacı Bektaşi Veli Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2022); Bekir Tatlı, *Kütüb-i Sitte'de İsrâ ve Mi'râc Hadisleri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2020)...

11 Cağfer Karadaş, "İsra-Miraç Hâdisesi: Mahiyeti ve Gerçekliği", *KİSBU İlahiyat Dergisi* 1 (Haziran 2019), 53-73; Sadettin Raslan - Süleyman çev. Ateş, "İsra, Miraç ve Modern İlmin Görüşü", *Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi* 9/98-99 (Ağustos 1970), 195-201; Yaşar Düzenli, "Sembolizm Açısından İsra ve Miraç'a Yeni Bir Yaklaşım Denemesi", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 2/1 (Mart 2001), 31-48; Ahmet Ağırakça, "Kaynaklar Işığında İsrâ ve Miraç Olayı", *Mardin Artuklu Üniversitesi İlahiyat Bilimleri Fakültesi Dergisi* 1/2 (2014); Mehmet Azimli, "İsra ve Miraç Olayları Üzerine Bazı Mülahazalar", *Bilimname* 1 (16 Temmuz 2009), 43-58.

12 Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî Buhârî, *el-Câmiu's-Sahîh* (Lübnan-Beyrut: Risale, 2024)"Salat" 1; "Bedü'l-Halk", 6; "Enbiya", 5; "Menâkıbu'l-Ensar", 42; "Tevhid",37; Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî Müslim, *el-Câmiu's-Sahîh* (Lübnan-Beyrut, 2024)"İman" 259-264-269; Süleyman bin el-Eş'as bin İshak es-Sicistânî el-Ezdi Ebu Davud, *Sünen-i Ebu Davud* (Riyad: Maarif, 2007)"Taharet", 97; Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî Nesâî, *Sünen-i Nesâî* (Riyad: Daru Tuveyk, 2008)"Kitabu's-Salat", 1; Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvînî İbn Mâce, *Sünen-i İbn Mâce* (Riyad: Dâru's-Selam, 1999)"Kıyamu'l-Leyl", 194; Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre Tirmizî, *Sünen-i Tirmizi* (Riyad: Maarif, 2008)"Kitabu's-Salat",45/46; Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî Ahmed bin Hanbel - thk. Şuayb Arnavud, *el-Müsned* (Beyrut: Risale, 1995), 148-149, III. 143, V.

13 Buhârî, *el-Câmiu's-Sahîh*"Salat",1; "Bedü'l-Halk",6; "Enbiya",5; "Menâkıbu'l-Ensar", 42; "Tevhid",37.

Fetḥu'l-Bârî'si, Bedreddin Aynî'nin (v. 855) *'Umdetü'l-Kârî*'si ve İmam Nevevî'nin (v. 676) *el-Minhâc*'ı vardır. Günümüze yaklaştıkça Hind alt kıtasının öne çıkan hadis âlimlerinden Sehârenpûrî (v. 1927), Mübârekpûrî (v. 1935) ve Şebbir Ahmed Osmanî (v. 1949) gibi isimlerin şerhleri ile Babanzâde Ahmed Naim (v. 1934), Haydar Hatipoğlu (v. 1995) ve İbrahim Canan (v. 2009) gibi Türk hadis şârihlerinin eserleri de modern dönem kaynakları arasında değerlendirilmiştir.

Ayrıca konuyla ilgili olarak üç temel mesele tespit edilmiş ve bunlar, âlimlerin görüşleri esas alınarak üç başlık altında incelenmiştir: "Namazın elli vakitten beş vakte indirilmesinin mahiyeti", "Her seferinde Allah ile görüşmenin nasıl gerçekleştiği" ve "Allah katında hükmün değişebilirliği." Hadisin özellikle bu kısmına odaklanmamızın sebebi ise, bu konunun daha önce müstakil bir şekilde ele alınmamış olması ve haftanın her günü beş kez eda ettiğimiz bir ibadet olan namazın mahiyetini ve kökenindeki hikmeti ortaya koyma arzusudur. Zamanla değişen ve dönüşen dünyanın bu konuyla ilgili değerlendirmelerinden de yararlanılarak bir sonuca ulaşılmaya çalışılmış; elde edilen tespitler ışığında sıhhati açısından "Hadis uydurmadır." veya muhtevası itibariyle "Hadiste pazarlık vardır." gibi söylemlere cevap verilmesi amaçlanmıştır.

A. GÜNÜMÜZDE Mİ'RAC'A DAİR ANLAMLANDIRMALAR

Zaman, dünya hayatı ile kayıtlanmış; bölünebilen uzun ya da kısa müddet olarak tanımlanır.[14] Âlemin yaratılışıyla varlığından söz edilebilen zaman, mahiyet itibariyle farklı olup anlamları da bir o kadar daraltan bir kavramdır. Zira bir şey düşünürken ya da anlamlandırmaya çalışırken "zaman" olgusuyla kavramaya çalışırız. Bu durum bazen hatalar yapmamıza ve çıkmazlara girmemize sebep olur. Özellikle metafizik âlem ve gaybi konular üzerinde bu hatayı sıklıkla yaparız. Mesela kabir azabında görülen azabın süresi, Mi'rac'ta Hz. Peygamber'in gidiş geliş itibariyle yatağının dahi soğumamış olması gibi meseleler anlamlandırma noktasında zamandan dolayı düşülen hataların en bariz örneklerindendir. Burada Mi'rac özelinde konuşacağımız için; özellikle Hz. Peygamber'in Allah'a müracaatının süresi ve Mi'raca dair başka zamansal anlamsızlıklar açıklanmaya çalışılacaktır.

Zaman görecelikten ibarettir. Geçen dakikalar bir kimse için olduğu hızla anlaşılırken bir kimse için günler geçmiş gibi gelebilir. Halk arasında da fazlasıyla kullanılan bu değişiklik söylemleri[15] zamanın farklılığını daha net nazarlarımıza sunmaktadır. Bu durum en kolay rüya ile anlamlandırılabilmektedir.[16] Zira rüyada yaşanılanlar sezonluk dizi mesabesindeyken araştırmalara göre en uzun rüyanın yirmi saniye sürdüğü tespit edilmiştir.[17] Hem uyku hâlinde bulunması hem de

---

[14] İlhan Kutluer, "Zaman", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/111.

[15] "Şu okul ne ara bitti hiç anlamadım.", "Sanki buraya gelişim dün gibi.", "Bir türlü bitmek bilmedi şu sınav."... gibi.

[16] Yener Öztürk, "Muhtelif Yönleriyle Mi'rac Mucizesi", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/2 (2014), 93.

[17] "Rüyalar kaç saniye sürer? Rüyaların süresi ne kadar? - Yeni Akit" (Erişim 19 Mayıs 2025).

orada işleyen zamanın uyanıkken işleyen zamana denk olmaması tıpkı Mi'rac gibi anlaşılması zor bir olgudur. Bizim klasik tasavvuf kavramlarımızdan olan "bastı zaman", "tayyi zaman-mekân" kavramları da bu durumun geçmişten beri varlığının kabulünü bize gösterdiği gibi bu durum, modern literatürde "zaman genişlemesi" olarak ifade edilir.[18] Modern bilim, ışıktan daha hızlı hiçbir şey kabul etmemektedir. Işık ise saniyede takriben 300.000 km. hızla gitmektedir. Bu da dünyayı ışığın saniye de yedi kez dolaşmasına denktir.[19] Böyle bir durumda Hz. Peygamber'in Allah'ın izniyle âlemleri daha süratli bir şekilde gezmesi mümkün kabul edilebilmektedir.

Mi'rac'taki vaktin geçişini ruh ile açıklayanlar da vardır. Onlara göre bu yolculuk, ruh ile olduğu için "yatağın soğumaması" ya da yükselişler anlamlandırılabilmiştir. Ancak ittifakla kabul edildiğine göre Mi'rac ruh-beden bir arada yakaza hâlinde gerçekleşmiştir.[20] Bazılarına göre de Mi'rac rüyada gerçekleşen bir olaydır.[21] Nitekim peygamberliğin bir bölümü/cüzü kabul edilen rüya, belli ölçüde bilgi kaynağı sayılmıştır.[22]

B. Mİ'RAC HÂDİSESİ NEDİR, Mİ'RAC'TA NELER YAŞANMIŞTIR?

Kur'ân'ı Kerim'de anlatılan Hz. Peygamber'in bir gece Mescid-i Harâm'dan Mescid-i Aksa'ya yaptığı[23] bu yolculuk, içerisinde temel olarak iki sırlı olay barındırmaktadır. Birincisi İsrâ olarak bildiğimiz gece yolculuğu[24] ikincisi ise Mi'rac olarak adlandırdığımız göğe yükselme durumudur[25]. Her ikisinin de mahiyeti bilinmemekle birlikte tarih boyunca farklı yorumlarla anlamlandırılmaya çalışılmıştır. Meselenin ilk katmanı İsrâ'yı anlamak farklı/müstakil bir mesele olduğu için konumuzla ilgisi açısından burada yalnızca Mi'rac olayı ele alınacaktır. Bu bağlamda onun da sadece "namazın elli vakitten beş vakte indirilmesi" bölümü, geçmişten bugüne anlamlandırılmaya çalışılacaktır. Mi'rac, tarih boyunca birçok millet tarafından farklı şekillerde tasavvur edilmiştir. İslam'da ise yukarıda bildirdiğimiz üzere göğe yükselme olarak bilinen olay rivayet olarak muteber hadis kaynaklarında şu şekilde geçmektedir:

> "*Enes b. Malik'ten rivayetle: Ebu Zer, Hz. Peygamber'in şöyle haber verdiğini rivayet etti: 'Ben Mekke'de iken evimin tavanı (ansızın) açıldı. Cibril indi, göğsümü yarıp zemzem suyuyla yıkadı. Sonra içi hikmet ve imanla dolu olan altından bir kap getirdi ve onda bulunanları göğsümün içine boşaltıp göğsümü kapattı. Sonra elimden tutup beni dünya semasına doğru çıkardı. Dünya semasına vardığımda Cibril semanın bekçisine; "Aç!" dedi. Bekçi; "Kimdir o?"*

---

18 Öztürk, "Muhtelif Yönleriyle Mi'rac Mucizesi", 94.
19 Raslan - çev. Ateş, "İsra, Miraç ve Modern İlmin Görüşü", 198.
20 Öztürk, "Muhtelif Yönleriyle Mi'rac Mucizesi", 97.
21 Azimli, "İsra ve Miraç Olayları Üzerine Bazı Mülahazalar", 55.
22 Hayati Yılmaz, "Peygamberimiz'i Rüyada Görmek -Mahiyeti ve Bilgi Değeri-", *Usul İslam Araştırmaları* 32/32 (2019), 14.
23 *Kur'an Yolu Meali* İsra, 17/1.
24 Yavuz, "Mi'rac", 30/132.
25 Yavuz, "Mi'rac", 30/132.

dedi. "Cibril'dir." Dedi. Bekçi, "Beraberinde kimse var mı?" diye sordu. Cibril, "Beraberimde Muhammed var." Dedi. Bekçi, "Onun gelmesi için haber gönderildi mi?" diye sordu. Cibril de evet, dedi. Kapı açılınca dünya semasının üstüne çıktık. Orada oturan birini gördüm. Sağında ve solunda kimseler vardı. Sağına baktığında gülüyor soluna baktığında ise ağlıyordu. O kimse bana şöyle söyledi: "Hoş geldin Salih peygamber, hoş geldin Salih oğul." Cibril'e kim olduğunu sordum. "Bu Âdem peygamberdir. Sağında ve solunda olanlar ise evlatlarının ruhlarıdır. Sağ tarafındakiler cennetliktir, o sebeple sağına bakınca güler. Sol tarafındakiler ise cehennemliktir bu sebeple soluna bakınca da ağlar." Dedi. Sonrasında Cibril beni ikinci semaya çıkardı ve o semanın bekçisine de kapıyı açmasını söyledi… (İdris, Musa, İsa ve İbrahim peygamberleri de gördükten sonra) Hz. Peygamber devamla şöyle buyurdu: 'Sonra ben kalemlerin cızırtılarını işittiğim çok yükseklere çıkarıldım. İşte o vakit Allah ümmetime elli vakit namazı farz kıldı. Bu farz ile beraber dönerken Musa ile denk geldim ve o bana neyin farz kılındığını sordu da bende elli vakit namazın farz kılındığını haber verdim ve bana dedi ki: "Rabbine dön, çünkü ümmetin buna güç yetiremez."… 'Derken 50'den beşe inînceye kadar rabbime müracaat ettim. Allah: "Onlar beştir ve ellidir. Benim katımda hüküm değişmez." buyurdu. Musa beş vaktin de çok olduğunu ve tekrar rabbime müracaat etmemi söyledi; ancak ben "Rabbimden utanırım." dedim. Sonra Cibril beni Sidretü'l-Münteha'ya çıkardı. Sidre o kadar değişik renklerle bezenmişti ki onların ne olduğunu bilmiyorum. Sonra cennete girdirildim içi incilerle bezenmişti ve toprağı misktendi.'"[26]

Hz. Peygamber'in hem peygamberlerle görüşmesi hem de Allah ile rüyet gerçekleştirmesi meselenin dünya sahnesi dışında gerçekleştiğini göstermektedir. Devamında ahiret ahvalinden bilgilere erişmesi de hadisenin gaybi olduğunu kesinleştirmektedir. En başından söylediğimiz gibi rivayetin her bir alt bölümü ayrı izah konusudur. Hem fıkhi hem de kelâmî birçok yönü olan bu rivayetin yalnızca "Namaz" ile alakalı olan bölümü izah edilmeye çalışılacaktır.

C. NAMAZIN ELLİ VAKİTTEN BEŞ VAKTE İNDİRİLMESİNİN MAHİYETİ

Geçmişten bugüne neredeyse bütün semavi dinler için namazın emredildiği bazı ayetlerden anlaşılmaktadır.[27] İslâm'da da namaz, beş temel esastan biri hatta en önemlisi sayılmıştır. Namazın beş vakit olarak farz kılınmamasından önce, iki vakit olarak sabah ve akşam kılındığı Kur'an'ı Kerim ve kaynaklarda geçmektedir.[28]

---

26 Mehmed Sofuoğlu, *Sahîh-i Buhârî ve Tercemesi* (İstanbul: Ötüken, 1987), 445-450.

27 *Kur'an Yolu Meali* Bakara Suresi, 1/83; Âli İmran Suresi, 3/39; Enbiyâ Suresi, 21/73.

28 M. Kâmil Yaşaroğlu, "Namaz", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/351.

Yukarıda zikrettiğimiz rivayete göre Mi'rac'ta namaz, Hz. Peygamber'in Allah ile görüşmesinde elli vakit olarak farz kılınmıştı. Daha sonra Hz. Musa'nın teşvikleriyle Hz. Peygamber'in, Allah'a müracaat ettiği ve namazın beş vakte indirildiği geçmektedir. Âlimlerin, vakti indirmenin mahiyeti hakkında çeşitli yaptıkları yorumlar; genelde tahfif mi, nesih mi yoksa tedriç mi? olduğunu sorgulayan üç neden üzerinde şekillenmiştir diyebiliriz.

İlk şârihimiz Hattâbî (v.388), Buhari şerhlerinden biri olan *A'lâmü'l Hadis- fi Şerhi Sahihi'l-Buhârî* adlı eserinde namaz vaktini indirmenin (***tahfîf***in) mahiyetini ve sebebini şu şekilde izah etmiştir: "*Bu, ilk emrin farz olmayan bir emir gibi olması ve onda bir zorluk olmaması içindi. Ancak bu, Allah'a yalvarma, O'ndan yardım dileme, O'na muhtaçlığı belli etme ve O'ndan şefaat isteme durumudur.*"[29] Hattâbî (v.388) ve ondan sonra gelen şârihlerin ekseriyeti bu cümleden de anlaşılacağı üzere hükmün ümmete ağır gelmesi sebebiyle hafifletildiği kanısındadır. Sahih-i Buhari şârihi İbn Hacer (v.852) *Fethü'l-Bari*'de, İbn Münir'den (v.683) nakille; indirimin sebebinin hafifletme olduğunu söyler ve hafifletme olmadan önce vaktin elli vakit olduğunu ancak hükmün beş vakit olarak konulduğunu ifade eder.[30] Bu duruma, Allah'ın kolaylık olsun diye yolcunun namazının rekatını hafiflettiğini dörtten ikiye düşürdüğünü örnek verir.[31] Yani aslolan İbn Hacer'e (v.852) göre kolaylık sebebiyle hafifletmedir. Bir diğer Buhârî şârihi Bedreddin Aynî (v.855) de bu meseleyi Allah'ın kullarına rahmeti ve kolaylaştırması olarak yorumlar. Zira hafifletme durumu olmasaydı, o iki nebi bunu bilirlerdi ve Allah'a müracaat etmekten imtina ederlerdi. Hz. Musa ve Hz. Peygamber ilk farzın yani 50 vakit hükmünün kesin olmadığını biliyorlardı. Eğer ilk farzın (Namaz 50 vakittir) hükmü kesin olsaydı böyle bir indirim talep etmezlerdi. Kesinlik olmayan bu hüküm için, hafifletme yani indirme istemeleri gayet doğal ve kabul edilebilir karşılanmıştır.[32] Olaya farklı diyebileceğimiz bir cihetten bakan bir diğer Buhârî şârihi Kastallani (v.923) şerhinde, aslında başından beri beş vaktin farz olduğunu ifade eder. Ona göre hüküm başından itibaren "5 vakit namaz, 50 vakitlik sevap" olarak belirlenmiştir. Ancak bunun tam açıklanması ve anlaşılması için Hz. Peygamber, Hz. Musa vesilesiyle birkaç kez Allah'a müracaat etmiştir. Nihayetinde 50 vaktin mükafat, 5 vaktin emir olduğu anlaşılmıştır.[33]

Yalnızca Buhari değil diğer hadis kitaplarının şârihleri de benzer kanaatler belirtmişlerdir. Örneğin Şebbir Ahmed Osmani'nin (v.1976) Müslim şerhi *Fethü'l Mülhim*'e baktığımızda o da meseleyi bu çerçevede değerlendirip ekstra olarak Hz. Peygamber'in ümmetine olan şefkat ve merhametine de vurgu yapmıştır.[34] Aynı zamanda merhametinden dolayı hüküm hafifletilse dahi sevaptan mahrum

---

29 Ebû Süleymân Hamd (Ahmed) b. Muhammed b. İbrâhîm b. Hattâb el- Hattâbî el-Büstî Hattâbî, *A'lâmü'l Hadis- fi Şerhi Sahihi'l- Buhârî* (Suudi Arabistan: Türasi'l-İslamiyye, 1988), 1681.

30 Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî İbn Hacer, *Fethu'l Bâri bi-Şerhi Sahîhi'l-Buhârî* (Riyad: Dâr Tıybe lin-Neşr ve't-Tevzî, 2005), 56, II.

31 İbn Hacer, *Fethu'l Bâri bi-Şerhi Sahîhi'l-Buhârî,* 57, II.

32 Ebû Muhammed (Ebü's-Senâ) Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed Aynî, *Umdetü'l-Kârî fi Şerhi Sahîhi'l-Buhârî* (Lübnan-Beyrut: Dâru'l-Kütüb-i İlmiyye, 2001), 67, IV.

33 Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr el-Kastallânî, *İrşâdü's-Sârî* (Beyrut-Lübnan: Daru İbn Hazm, 2021), 650, III.

34 Fazlullah Câbir (Şebbîr) Ahmed ed-Diyûbendî el-Osmânî Şebbir Ahmed Osmanî, *Fethu'l-Mülhim fi şerhi Sahihi Müslim* (Lübnan-Beyrut: Daru İhyai't-Türasi'l-Arabi, 2006), 255-256, II.

kalmayı istemeyen Hz. Peygamber'e mükafat olarak 50 vakitlik ecir sabit bırakılmıştır. Mezkûr şerhte dikkat çekilen bir başka nokta da ümmetlerin peygamberlerden zayıf olmalarıdır. Zira Hz. Peygamber'e 50 vaktin farz kılınmasının ardından ümmetin buna güç yetiremeyeceği gerekçesiyle geri dönüp Allah'tan hükmü hafifletmesini istediği bir gerçektir. Şebbir Ahmed Osmani'ye (v.1927) göre hüküm Hz. Peygamber için uygulanabilir olsa da ümmetin zayıflığı sebebiyle uygulanması çok zordur.[35] Unutulmamalıdır ki ümmetleri güç yetirme itibariyle peygamberlerinden zayıftır, elli vakit Hz. Peygamber için uygulanabilir olsa dahi ümmet için bir hayli zordur.[36]

Modern dönemlere yaklaştığımızda 20. yüzyıl şârihlerinden Azîmâbâdi (v.1911) bu meseleyi geçmişe tabi kalarak hafifletme olarak yorumlamıştır.[37] Seheranfûri (v.1927), meseleyi Hz. Peygamber'in şefkatine yorarak hafifletme ile ilişkilendirmiştir.[38] Zira ilk dönemde açıklaması yapılan "merhamet ve rahmet" kavramları Hattabi'den[39] sonra yakın dönemde ilk kez yeniden 20. yüzyılda "şefaat" ile karşımıza çıkmaktadır. Bundan önce, İbn Battal[40] ve Kastallani[41] gibi bazı âlimlerimizde de yorumlarının şefaat ekseninde şekillendiğini görmek mümkündür. Nitekim Hz. Peygamber, ahirette gerçekleşecek şefaatinin bir örneğini dünya sahnesi üzerinde bir vecibe nazarında tezahür ettirmiştir. Bu da bazı âlimler nezdinde hafifletme olarak yorumlanmıştır.

Yakın dönem şerhlerine baktığımızda ise konu klasik şerh literatürünün bir derlemesi olarak karşımıza çıkmaktadırlar. Mesela İbrahim Canan (v.2009) belki klasikte görmediklerimize ek olarak ilgili hadisin açıklamasında şu yorumu yapmaktadır: "*Rabbimiz, namazın ehemmiyetini gereğince takdir etmemiz için elli vakit olarak farz etmiş, lütfunun kereminin genişliğini ifade için de beş vakte indirerek elli vakit olarak değerlendirmeye tabi tutmuştur.*"[42]

Âlimlerin neredeyse tamamı tahfif altında meseleyi izah etmekle beraber nesih ve tedriç şeklinde yorumlar da yapmışlardır. Ancak hiç şüphesiz bu kavramlar fıkıh usulündeki anlamlarından farklı anlaşılmıştır.

Nesih kavramı bilinen tanımıyla, şer'î bir hükmün daha sonra gelen şer'î bir delille kaldırılması olarak bilinir.[43] Ancak burada, elli vakit namazın fiilen uygulanmadan ve tebliğ edilmeden, hükmünün kaldırılması söz konusu olduğu için bazı âlimler bunu klasik anlamda bir nesih olarak kabul etmemiştir. Çünkü burada, daha önce farz kılınmış ve sonradan kaldırılmış bir vecibeden ziyade, henüz uygulanmamış

---

35 Şebbir Ahmed Osmanî, *Fethu'l-Mülhim fi şerhi Sahihi Müslim*, 255, II.

36 Şebbir Ahmed Osmanî, *Fethu'l-Mülhim fi şerhi Sahihi Müslim*, 255, II.

37 Ebü't-Tayyib Muhammed Şemsü'l-Hak b. Emîr Alî Diyânüvî Azîmâbâdî, *Avnü'l-ma'bûd* (Dımeşk: Daru'l-Feyha, 2013), 312-313, I.

38 Halil Ahmed bin Mecid Sehârenfûrî, *Bezlü'l- Mechûd fi Halli Ebi Dâvud* (Lübnan-Beyrut: Darü'l Beşairu'l İslamiyye, 2006), 269, II.

39 Hattâbî, *A'lâmü'l Hadis- fi Şerhi Sahihi'l- Buhârî*, 1681.

40 Ebü'l-Hasen Alî b. Halef b. Abdilmelik b. Battâl el-Bekrî el-Kurtubî İbn Battâl el-Kurtubî, *Şerhu'l, Câmi'i's-Sahih* (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, ts.), 1/13, II.

41 el-Kastallânî, *İrşâdü's-Sârî*, 650, III.

42 İbrahim Canan, *Kütüb-ü Sitte Muhtasarı ve Şerhi* (Ankara: Akçağ Yayınları, 1988), 299, VIII.

43 Abdurrahman Çetin, "Nesih", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/579.

bir vecibenin kolaylaştırılması söz konusudur. İbn Hacer bu konuda şöyle bir açıklama yapmaktadır: "*Bir mesele de neshin varlığından söz edebilmek için hükmün tamamen ortadan kalkması gerekir. Ancak burada görüldüğü üzere namazın tamamen ortadan kalkmadığı tam tersine hükmünün hafifletildiği görülmektedir. Ayrıca nesih, ancak kendisine ulaşıldıktan ve onunla amel edildikten sonra vuku bulur. Bu nedenle, nesih vuku bulmadan önce bir fiilin nesh edilmesi caiz değildir.*"[44] O sebeple denebilir ki eğer burada nesihten söz edilecekse, klasikte bilinen hükmü hazfeden nesih değil hükmün ağırlığını hazfeden bir nesihten söz edilebilir. Görülmektedir ki, âlimler arasında neshin tebliğden önce caiz olup olmaması konusu üzerinde de durulmuştur. İbn Hacer bu durumun mümkün olmadığını söylemekte bazı âlimler tarafından da desteklenmektedir.[45] Ancak bazı âlimler, aksine burada tebliğden önce neshin caiz olduğu hükmünün çıkarılabileceğini iddia etmişlerdir.[46] Bazı âlimler ise buradaki neshi, Mi'rac' tan önce kılınan -iki vakitlik- namazın kaldırılması açısından kabul etmişlerdir. Mi'rac öncesi namaz nesh edilmiş ve yerine beş vakit namaz gelmiştir.[47]

Diğer taraftan, bu durumu ***tedrîc*** olarak görmek de mümkündür. Tedrîc, bir şeyin sosyal olgular dikkate alınarak adım adım, aşama aşama gerçekleştirilmesi anlamına gelir.[48] Daha çok hafiften zora şeklinde gerçekleştiği görülse de nadiren de olsa zordan hafife doğru gerçekleştiği kaynaklarda geçmektedir.[49] Mi'rac hadisesinde, namaz vakitlerinin indirilmesi de bu nadir olayın en bariz örneklerindendir. Burada, ilk başta elli vakit olarak belirlenen namaz, zaman içinde beş vakte indirilmiştir. Elbette ki burada kastedilen zaman içerisindeki indirme dünya zamanı gibi düşünülmemelidir. Oradaki zamandan kasıt Hz. Peygamber'in Allah'a müracaat için gidip gelmesi şeklinde anlaşılmalıdır. Bu durumda, namazın başlangıçta ağır bir yük olarak getirilip sonra adım adım hafifletilmesi, tedricî bir sürecin örneğidir. Aynı zamanda tedrici olarak hükmün nesh edildiği sonucuna bağlamak da mümkündür. Şerhlerde tedricilik hükmü direkt olarak ifade edilmese de şârihlerin nesh çatısı altında bu meseleye temas ettiklerini görmek ve onların çıkarımlarından bu yorumları yapmak mümkündür.[50]

Görüldüğü üzere âlimlerin çoğu meseleyi tahfif cihetinden açıklamışlardır. Ancak yorumlarında nesih vurgusu yapan âlimlerin de var olduğu tespit edilmiştir. Ortak diyebileceğimiz kanıya göre ise buradaki nesih klasikte bilinenden farklıdır. Şârihler tedriciliği ve neshi bir bütünün parçaları olarak ele almışlar ve nihayetinde

---

44 İbn Hacer, *Fethu'l Bâri bi-Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, 57, II.

45 Aynî, *Umdetü'l-Kârî fi Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, 72, IV. el-Kastallânî, *İrşâdü's-Sârî*, 51, XIII.

46 İbn Battâl el-Kurtubî, *Şerhu'l, Câmi'i's-Sahih*, 1/13, II. Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî Nevevi, *el-Minhâc fi Şerhi Sahîhi Müslim bin Haccâc* (Lübnan-Beyrut: Risale, 2015), 627, I. Ebü'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Sultân Muhammed el-Kārî el-Herevî Ali el-Kâri, *Mirkâtü'l-Mefâtih şerhu Mişkatü'l-Mesabih* (Beyrut-Lübnan: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001), 558-559, X. Şebbir Ahmed Osmanî, *Fethu'l-Mülhim fi şerhi Sahihi Müslim*, 256, II.

47 Babanzâde Ahmed Naim - Kâmil Miras, *Sahîh-i Buhari Muhtasarı Tecrid-i Sarih Tercümesi ve Şerhi* (İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2019), 242, II.

48 Talip Türcan, "Tedrîc", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/265.

49 Türcan, "Tedrîc", 40/266.

50 Rivayette geçen, Hz. Musa ve Hz. Peygamber'in diyaloğu kısmı tedricilik olarak anlaşılabilmektedir.

tahfife bağlamışlardır. Burada Allah, ümmetin teklifini hafifletmiş ve onlara daha kolay bir teklif vermiştir. Bu bakış açısına göre, namazın beş vakte indirilmesi, sadece bir zorunluluk değil, aynı zamanda Allah'ın ümmete gösterdiği merhamet[51] ve kolaylık olarak kabul edilir. Ayrıca hafifletme Hz. Peygamber'in şefaati ile de açıklanmıştır.[52] Hattâbî (v.388), İbn Battal (v.449), Kirmani (v.786), İbn Hacer (v.852), Kastallani (v.923), Seheranfûri (v.1927) ve İbrahim Canan (v.2009) gibi nice şârih meseleye; Hz. Peygamber'in şefaati Allah'ın mağfireti şeklinde bir çerçeve çizmişlerdir.

D. ALLAH KATINDA HÜKMÜN DEĞİŞMEZLİĞİ

Mi'rac hadisesinde dikkat çeken mevzulardan birisi de hiç şüphesiz Allah'ın hükmünün değişebilirliği meselesidir. Hüküm değişikliği klasik İslâmi literatürde nesh olgusu şeklinde karşımıza çıkmaktadır. Nesh denildiğinde akla ilk olarak ayetlerde olabileceği gelse de çoğu zaman hadislerde de nesh kavramı karşımıza çıkmaktadır.[53]

Kimi şârihler, Allah'ın ilminde değişiklik olmayacağı fikrini esas alır. Bu görüşe göre, ilk emrin elli vakit oluşu ve ardından beşe düşürülmesi, ezelde zaten bilinen bir takdirin sahneye konmasıdır. Yani bu bir değişiklik değil, tedricî bir tecellidir ki bu görüşü paylaşan âlimlerden birisi olan Kastallani'ye göre namazın başta 50 vakit olarak bildirilmesi, 5 vakit olduğunu belli etmek içindir. Yani Hz. Peygamber'in müracaat ederek aslolan hükmü öğrenmesi amaçlanmıştır denilebilir. En başından itibaren hüküm zaten 5 ecir ise 50 idi. Ancak bunun doğru anlaşılması adına Hz. Peygamber'in Allah'a danışması yani müracaat etmesi gerekiyordu. Neticede hadise bu şekilde cereyan ederek hak olan görüş belli olmuş oldu.[54] Allah yapılan her sevabın karşılığını on katı olarak takdir etmiş[55] ve burada da bunun bir örneği belki de hikmetinin anlaşılabilmesi için bizlere gösterilmiştir. "Benim katımda söz değişmez." lafzından kasıt, amel olarak beş vakit olsa da sevap olarak elli vakittir.[56] Yani Allah'ın beşi elliye denk kıldığı sözü/hükmü değiştirilemez.[57]

Âlimlerin dikkat çektiği bir noktada hükmün aslında 50 vakit olarak kesinleşmemiş olmasıdır. Bu durum iki büyük peygamber tarafından da bilinmektedir. Eğer 50 vakit hükmü kesin bir hüküm olsaydı, ne Hz. Musa

---

51 Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Yûsuf b. Alî el-Kirmânî, *el-Buhârî bi Şerhi Kirmânî* (Lübnan-Beyrut: Daru İhyai't-Türasi'l-Arabi, 1981), 7-8, IV.

52 Hattâbî, *A'lâmü'l Hadis- fi Şerhi Sahihi'l- Buhârî*, 1681; el-Kastallânî, *İrşâdü's-Sârî*, 650, III. Canan, *Kütüb-ü Sitte Muhtasarı ve Şerhi*, 299, VIII.

53 Ali Osman Koçkuzu, *Hadisde Nâsih Mensûh* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1975).

54 el-Kastallânî, *İrşâdü's-Sârî*, 650, III.

55 *Kur'an Yolu Meali*, 140, En'am Suresi, 6/160.

56 Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Meâfirî İbnü'l-Arabî, *Ârizatü'l-Ahfezî fi Şerhi't-Tirmizî* (Lübnan-Beyrut: Daru'l-Kütüb-i İlmiyye, 1997), 13-14, II.

57 Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Yûsuf b. Alî Kirmânî, *Şerhu'l Kirmani Ala Sahihi'l Buhari El Kevâkibu'd Derârî Fi Şerhi Sahihi'l Buhari* (Lübnan-Beyrut: Daru İhyai't-Türasi'l-Arabi, 1981), 7-8, IV.

müracaatı tavsiye eder, ne de Hz. Peygamber Allah'a müracaatı gerçekleştirebilirdi.[58]

Bu kısım şârihler tarafından hem nesh hem de tahfif kavramıyla açıklanmaya çalışılsa da ortak kanaat; her şeyin Allah'ın ilmi ekseninde gerçekleştiğidir. Yani netice itibariyle vakit baştan beri 5, ecir ise baştan beri 50 vakte denk idi. Yalnızca bu hükmün daha rahat anlaşılması için bir tedricilik uygun görüldü. Daha açık ifadelerle; hükmün değişmemesinden kasıt, vaktin beşten aşağıya indirilmemesi demek değildir, hükmün değişmemesinden kasıt; beş vaktin elli vakte denk olması hükmünün değişmezliğidir. Yani hükmedilen vaktin sayısı kaç olursa olsun ecrin elli vakte denk olacağı hükmü, Allah katında değişmeyecek bir hükümdür.

E. HZ. PEYGAMBER'İN DEFAATLE ALLAH'A MÜRACAAT ETMESİ

Mi'rac hâdisesinin dikkat çeken bir diğer meselesi ise Hz. Peygamber'in sürekli olarak Allah ile görüşmesi durumudur. Hz. Peygamber, bilindiği üzere semalar arası yükselirken her katta bir peygamber ile karşılaşmış ve en son Allah ile görüşmüştür. Bu görüşmenin mahiyeti âlimlerce farklı yorumlansa da Ehli Sünnet âlimlerinden bazısına göre bu durum rüyet ile açıklanmıştır.[59] Hz. Peygamber, Allah tarafından hepimizin bildiği bazı hediyelerle[60] dönerken tekrar Hz. Musa ile görüşmüş ve onun sorusuna binaen namazın elli vakit olarak farz kılındığını söylemiştir. Devamında Hz. Musa'nın kendi kavminin daha azına güç yetiremediğini ve Hz. Peygamber'in ümmetinin de güç yetiremeyeceğini ifade ederek Hz. Peygamber'i tekrar Allah'a müracaat etmeye yönlendirmiştir. Buraya kadar her şey az da olsa anlaşılmaktadır. Ancak her seferinde Hz. Peygamber'in vakti nasıl indirtmeye gittiği meselesi farklı kesimler tarafından zaman zaman suistimale varacak şekilde farklı yorumlanmaya sebep olmuştur.

Geçmişten bugüne Mi'rac hadisesi bazı yönleriyle reddedilmiş bazı yönleriyle ise kabul görmüştür. Günümüzde bazı ilahiyatçılar tarafından da Mi'rac hâdisesi farklı yönleriyle kabul görmemektedir.[61] Özellikle Hz. Musa ile Hz. Peygamber'in diyaloğu kısmı, deyim yerindeyse Hz. Peygamber ve Allah arasında bir pazarlık[62] olarak yorumlandığı gibi Hz. Peygamber'in sürekli Allah'a müracaat etmesi de zihinlerde Allah'ın bir mekânda olduğu anlayışını doğurması sebebiyle de hâdisenin kabulünden geri durulmuştur. Klasik şerh literatürüne bakıldığında âlimlerin meseleyi bu şekilde yorumlamadığı görülmektedir. Öncelikle âlimler müracaatın kaç kere olduğunu açıklamışlardır. Bazı rivayetlerde geçen her defasında beş vakit indirdi sözüne binaen dokuz kez müracaat edildiği ifade edilmiştir.[63] Zira her gidişte elliden beşer azaltılarak nihayetinde vakit beşe kadar düşürülmüştür.

---

58 Aynî, *Umdetü'l-Kârî fi Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, 67, II.

59 Ali Turğay, *Hadislerde Rü'yetullah* (Kahramanmaraş: Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2021), 9.

60 Müslim, *el-Câmiu's-Sahîh*, "İmân", 279.

61 Azimli, "İsra ve Miraç Olayları Üzerine Bazı Mülahazalar", 58.

62 Öztürk, "Muhtelif Yönleriyle Mi'rac Mucizesi", 125.

63 İbn Hacer, *Fethu'l Bâri bi-Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, 538, XVII.

Hz. Peygamber'in müracaatı, cumhur ulemaya göre sürekli Allah ile görüşmek değil duasını tekrarlamak olarak yorumlanmıştır. Hz. Peygamber her duaya yani müracaata başlamadan önce Cibril'e bakar ve onay alırdı, onun onayına binaen de Allah'a müracaat eder ve vaktin indirilmesini talep ederdi. Beş vakte kadar indikten sonra tekrar müracaat etmeden önce Cibril'e bakmış ve sonrasında "Ben rabbimden utandım." cümlesini söylemiştir. Nitekim evvelinde de Allah: "Benim nezdimde hüküm değişmez." buyurmuştur.[64]

Bu müracaatı başka türlü yorumlayan âlimler de vardır. Mesela Şebbir Ahmed Osmani (v.1976) ve Mahmûd Muhammed Hattâb es-Sübki' ye (v.1933) göre; Hz. Musa'nın Hz. Peygamber'i tekrar tekrar Allah'a göndermesinin hikmeti, rüyetin tekrarını istemesi ve Allah'ın Hz. Peygamber'e lütfettiği şeyi bilmesiydi. Zira rüyetin tekrarı ilk rüyette olandan daha kapsamlıdır.[65] Hz. Musa, daha evvelinde rüyeti istemiş ancak engellenmişti. Rüyetin Hz. Peygamber'e verildiğini bildiği için geri dönüşünü tekrarlayarak rüyeti tekrarlamak istedi ki Allah'ı göremese bile göreni görsün diye.[66] Bu yorumlar objektiflikten uzak duygusal yorumlardır.

Böyle bir müracaat nasıl mümkün olabilir ve neden Hz. Musa sorularına da âlimlerin cevap verdikleri görülmektedir. *Umdetü'l-kârî*'de geçtiğine göre; her iki peygamberde 50 vakit hükmün değiştirilemez kesin farz hüküm olmadığını biliyorlardı. Bu sebeple müracaatı uygun gördüler.[67] Neden Hz. Musa sorusu için de onun İsrailoğulları'na dayanan tecrübesi ve Allah'ın yanından dönerken karşılaştığı ilk peygamber olması şeklinde izah edilmiştir.[68] Ayrıca Hz. Musa'nın insanların hallerini yani teklifi kaldıramayacaklarını ve ağır geleceğini daha iyi bildiğine dair yorumlarda zikredilmiştir.[69]

Hz. Peygamber'in neden beş vakitten sonra "Rabbimden utandım, müracaat edemem." demesini de Aynî şu şekilde cevaplamıştır: "*Rabbinden utanmasının sebebi, eğer beş vakitten sonra indirme isteseydi, sanki bizzat beş vakti kaldırmayı istemiş gibi olurdu. Bu nedenle bundan sonra müracaat etmekten utandı, özellikle de Rabbinden şu sözü işittikten sonra: "Benim katımda söz değiştirilmez."*[70] Buna karşın da Hz. Peygamber, "Allah'ın bu hükmüne teslim oldum." yani "Daha ona müracaat etmeye utandım." demiştir.

F. NAMAZIN BEŞ VAKTE İNDİRİLMESİYLE ALAKALI BAZI İDDİALAR

Bu hâdise birçok noktadan eleştirilere maruz kalmıştır. Biz yalnızca namaz vakitlerinin indirilmesiyle alakalı olan iki iddiayı ve cevaplarını vermekle yetineceğiz.

---

64 İbn Hacer, *Fethu'l Bâri bi-Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, 537 XVII.

65 Şebbir Ahmed Osmanî, *Fethu'l-Mülhim fi şerhi Sahihi Müslim*, 255, II.

66 Mahmûd Muhammed Hattâb Sübki - Emin Muhammed Hattâb, *Fethül-Melikil-Mabud Tekmiletül-Menhelil-Azbil-Mevdud Şerhu Süneni'l-İmam Ebi Davud* (Beyrut-Lübnan, 1974), 19, III.

67 Aynî, *Umdetü'l-Kârî fi Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, 67, II.

68 Şebbir Ahmed Osmanî, *Fethu'l-Mülhim fi şerhi Sahihi Müslim*, 255-256, II.

69 Ebü'l-Mevâhib Muhammed Habîbullâh b. Abdillâh b. Ahmed Mâye'bâ el-Cekenî Şınkîti, *Şerhu sünen-i Nesâî "Şurûk-u envâr"* (Riyad: Müessesetü't-Târihu'l-'Arabî, 2004), 27, IV.

70 Aynî, *Umdetü'l-Kârî fi Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, 67, IV.

1. Namazın elli vakitten beş vakte düşmesi, rivayetlerde her defasında yarısına indirmek olarak geçtiği için bu matematiksel olarak hatalıdır. Bu durum rivayetin sahih olmadığına delildir.[71]
Müslim'de geçen rivayette; Allah'ın kulları için beş vakit beş vakit şeklinde indirdiği geçmektedir.[72] Bu rivayetten yarısı olarak bir anlam çıkarmak mümkün değildir. Ayrıca şerhlerde "şatr" kelimesi yarısı anlamına gelmekle birlikte yarısından daha çok ya da daha az anlamları da taşımaktadır.[73] Bu sebeple bazı rivayetlerde geçen mahiyetini tam bilemediğimiz "yarısı" sözcüğünü, matematiksel hesaplamalara göre anlamlandırılıp rivayetin sıhhatine dair açıklama yapmak tutarlı bir davranış olmayacaktır.

2. Hz. Peygamber'in namaz vaktinin düşmesi için her seferinde Allah'a müracaat etmesinin bir çeşit pazarlık olarak görülmesi.[74]
Pazarlık, bir alışveriş neticesinde makam olarak iki eşit kimse tarafından gerçekleştirilir. Burada rab ve kul arasında geçen bir talep ve kabul söz konusudur. Rab ile kulu arasında böyle bir yakıştırma yapmak mümkün değildir zira ne rab kulun makamındadır ne de kul rabbinin mertebesine erişebilecek kudrettedir. Burada talep-lütuf ilişkisi vardır.[75] Hattâbî'nin de şerhinde söylediği gibi Allah katı, isteme kapısıdır.[76] Hz. Peygamber de bunu bildiği için Rabbine niyazda bulunmuş ve ondan hafifletme talep etmiştir.

G. SONUÇ

Şârihlerin çoğunluğu, miraç hadisesinde esas olanın Allah'ın rahmeti ve kolaylaştırıcı iradesi olduğunu, dolayısıyla bu indirmenin daha çok tahfif kategorisine girdiğini ifade etmişlerdir. Bu yorum hem rivayetin maksadına hem de ümmete sunulan kolaylık ilkesine en uygun açıklama olarak öne çıkmaktadır.

Mi'rac hadisi özelinde namazın elli vakitten beş vakte indirilmesi meselesi, klasik hadis şerh literatüründe çok yönlü bir şekilde ele alınmış ve farklı dönemlerde farklı açılardan yorumlanmıştır. Özellikle hadisin tedricî teşrîye dair sunduğu bilgiler, hem ümmetin ibadetine yönelik bir kolaylaştırma sağlamakta hem de Hz. Peygamber'in rahmetini ve şefkatini yansıtmaktadır. Hadis şerh literatürüne baktığımızda şârihlerin görüşleri, bu rivayetin hem fıkhî hem de kelâmî boyutlarını anlamamıza yardımcı olduğu gibi günümüzde de meselenin mahiyetiyle alakalı modern bilimin de kullanılarak çeşitli çalışmaların yapılmasıyla mesele izah edilmeye çalışılmıştır. Modern dönemde yapılan çalışmaların daha çok "zaman" olgusunun mahiyeti odaklı olduğu tespit edilmiş ve meseleyi müstakil şekilde alt başlıklara ayırmaktan ziyade genel olarak incelendiği gözlemlenmiştir.

---

71 Öztürk, "Muhtelif Yönleriyle Mi'rac Mucizesi", 127.
72 Müslim, *el-Câmiu's-Sahîh*, "İmân", 259.
73 Haydar Hatipoğlu, *Sünen-i İbn Mâce Tercemesi ve Şerhi* (İstanbul: Kahraman Yayınları, 2012), 885.
74 Ağırakça, "Kaynaklar Işığında İsrâ ve Miraç Olayı", 9.
75 Öztürk, "Muhtelif Yönleriyle Mi'rac Mucizesi", 126.
76 Hattâbî, *A'lâmü'l Hadis- fi Şerhi Sahihi'l- Buhârî*, 1681.

Klasik şerh literatürü, modern şerh kaynakları ve bilimle harmanlanarak anlamlandırılmaya gayret edilen çalışmalar gözden geçirildikten sonra; meseleye şu şekilde bir yorum getirmek de mümkündür: Mi'rac'ın gerçekleştiği sema, bizim dünyamızdan mahiyet itibariyle oldukça farklıdır. Nitekim Hz. Peygamber'in diğer peygamberlerle görüşmesi, Sidretü'l-Müntehâ'ya ulaşması, cennet ve cehennemi; cennetlikleri ve cehennemlikleri görmesi, bu farklılığın açık göstergelerindendir. Dolayısıyla orada bahsedilen vakit ile dünyada kastedilen vakti aynı şekilde anlamamak gerekir. Zira Hz. Peygamber'in dönüşünde yatağının henüz soğumamış olması da dünya-ahiret/kul-rab nezdinde değişen zaman algısının orada farklı işlediğine dair önemli bir delildir. Bu bağlamda denilebilir ki, orada ifade edilen 'elli vakit', bizim dünyevî zaman anlayışımıza göre belirlenmiş bir ölçü olmayabilir. Belki de semavî düzlemdeki elli vakit, dünya şartlarında beş vakte tekabül etmektedir. Bu sebeple Allah'ın 'hükmüm değişmez' buyurması, bu anlamda yorumlandığında bir çelişki teşkil etmez. Çünkü bu bakış açısıyla semadaki "elli", dünyada "beş" vakte tekabül ettiği için hüküm sabittir.

Sonuç olarak, bu rivayetin tarihsel gelişimi ve günümüzdeki yorumları hem hadis şerh literatüründeki derinliği hem de İslam'ın evrensel öğretileri kullanılarak çalışmaların zamanla nasıl şekillendiğini buna binaen de meseleyi anlamamıza katkılar sağlamaktadır. Nakli deliller dikkate alındığında Mi'rac yaşanmış olması itibariyle başından itibaren kabulü gerektiren bir hadisedir, itikaden reddi küfrü gerektirmese de kişiyi ehli bidatten yapar. Ayrıca itibar edilen hadis kaynaklarında rivayetin ayrıntılı bir şekilde geçiyor olması da bizlere inkârı gerektirecek bir imkan vermemektedir. Rivayete bütünüyle itibar etmekle birlikte şu an üzerimize farz olan beş vakit namazın Mi'rac gecesi farz kılındığını delillere sadık kalarak kabul etmek gerekir.

BİBLİYOGRAFYA

Ağırakça, Ahmet. "Kaynaklar Işığında İsrâ ve Miraç Olayı". *Mardin Artuklu Üniversitesi İlahiyat Bilimleri Fakültesi Dergisi* 1/2 (2014).

Ahatlı, Erdinç. "Cumhuriyet Dönemi Türkçe Hadis Şerhlerine Dair Bazı Mülahazalar -Ebû Dâvûd, İbn Mâce ve Dârimî Şerhleri Üzerine Bir Analiz-". *Hadis Tetkikleri Dergisi* 6/2 (Aralık 2008), 7-30.

Ahmed bin Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî - thk. Şuayb Arnavud. *el-Müsned*. 50 Cilt. Beyrut: Risale, 1. Basım, 1995.

Ahmed Naim, Babanzâde - Miras, Kâmil. *Sahîh-i Buhari Muhtasarı Tecrid-i Sarih Tercümesi ve Şerhi*. 8 Cilt. İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1. Basım, 2019.

Ali el-Kâri, Ebü'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Sultân Muhammed el-Kārî el-Herevî. *Mirkâtü'l-Mefâtih şerhu Mişkatü'l-Mesabih*. 12 Cilt. Beyrut-Lübnan: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 2001.

Aynî, Ebû Muhammed (Ebü's-Senâ) Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed. *Umdetü'l-Kârî fi Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. 25 Cilt. Lübnan-Beyrut: Dâru'l-Kütüb-i İlmiyye, 1. Basım, 2001.

Azîmâbâdî, Ebü't-Tayyib Muhammed Şemsü'l-Hak b. Emîr Alî Diyânüvî. *Avnü'l-ma'bûd*. 14 Cilt. Dımeşk: Daru'l-Feyha, 2. Basım, 2013.

Azimli, Mehmet. "İsra ve Miraç Olayları Üzerine Bazı Mülahazalar". *Bilimname* 1 (16 Temmuz 2009), 43-58.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî. *el-Câmiu's-Sahîh*. 1 Cilt. Lübnan-Beyrut: Risale, 3. Basım, 2024.

Canan, İbrahim. *Kütüb-ü Sitte Muhtasarı ve Şerhi*. 18 Cilt. Ankara: Akçağ Yayınları, 1988.

Çelebi, İlyas. "Gayb". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 13/404-409. İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1996.

Çetin, Abdurrahman. "Nesih". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 32/579-581. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

Düzenli, Yaşar. "Sembolizm Açısından İsra ve Miraç'a Yeni Bir Yaklaşım Denemesi". *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 2/1 (Mart 2001), 31-48.

Ebu Davud, Süleyman bin el-Eş'as bin İshak es-Sicistânî el-Ezdi. *Sünen-i Ebu Davud*. Riyad: Maarif, 2. Basım, 2007.

Hatipoğlu, Haydar. *Sünen-i İbn Mâce Tercemesi ve Şerhi*. 10 Cilt. İstanbul: Kahraman Yayınları, 2012.

Hattâbî, Ebû Süleymân Hamd (Ahmed) b. Muhammed b. İbrâhîm b. Hattâb el-Hattâbî el-Büstî. *A'lâmü'l Hadis- fi Şerhi Sahihi'l- Buhârî*. Suudi Arabistan: Türâsi'l-İslamiyye, 1. Basım, 1988.

İbn Battâl el-Kurtubî, Ebü'l-Hasen Alî b. Halef b. Abdilmelik b. Battâl el-Bekrî el-Kurtubî. *Şerhu'l, Câmi'i's-Sahih*. 10 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, ts.

İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *Fethu'l Bâri bi-Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. 17 Cilt. Riyad: Dâr Tıybe lin-Neşr ve't-Tevzî, 1. Basım, 2005.

İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvînî. *Sünen-i İbn Mâce*. Riyad: Dâru's-Selam, 2. Basım, 1999.

İbnü'l-Arabî, Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Meâfirî. *Ârizatü'l-AhfezÎ fi Şerhi't-TirmizÎ*. 14 Cilt. Lübnan-Beyrut: Daru'l-Kütüb-i İlmiyye, 1. Basım, 1997.

Karacabey, Salih. "Hattâbî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 16/489-491. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.

Karadaş, Cağfer. "İsra-Miraç Hâdisesi: Mahiyeti ve Gerçekliği". *KİSBU İlahiyat Dergisi* 1 (Haziran 2019), 53-73.

Karaman, Hayrettin vd. *Kur'an Yolu Meali*. İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 18. Basım, 2014.

Kastallânî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr el-. *İrşâdü's-Sârî*. 20 Cilt. Beyrut=Lübnan: Daru İbn Hazm, 1. Basım, 2021.

Kirmânî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Yûsuf b. Alî. *Şerhu'l Kirmânî Ala Sahihi'l Buhari El Kevâkibu'd Derârî fi Şerhi Sahihi'l Buhari*. 25 Cilt. Lübnan-Beyrut: Daru İhyai't-Türasi'l-Arabi, 2. Basım, 1981.

Kirmânî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Yûsuf b. Alî el-. *el-Buhârî bi Şerhi Kîrmâni*. 25 Cilt. Lübnan-Beyrut: Daru İhyai't-Türasi'l-Arabi, 2. Basım, 1981.

Koçkuzu, Ali Osman. *Hadisde Nâsih Mensûh*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1975.

Kutluer, İlhan. "Zaman". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 44/111-114. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.

Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî. *el-Câmiu's-Sahîh*. 1 Cilt. Lübnan-Beyrut, 2. Basım, 2024.

Nar, Mehmet Şükrü. "Psiko-Antropolojik Bir Olgu Olarak Fal Üzerine Nitel Bir Araştırma". *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi* 54/1 (Ocak 2014), 507-524.

Nesâî, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî. *Sünen-i Nesâî*. Riyad: Daru Tuveyk, 1. Basım, 2008.

Nevevi, Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî. *el-Minhâc fi Şerhi Sahîhi Müslim bin Haccâc*. 8 Cilt. Lübnan-Beyrut: Risale, 1. Basım, 2015.

Öztürk, Yener. "Muhtelif Yönleriyle Mi'rac Mucizesi". *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/2 (2014), 89-130.

Raslan, Sadettin - Ateş, Süleyman çev. "İsra, Miraç ve Modern İlmin Görüşü". *Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi* 9/98-99 (Ağustos 1970), 195-201.

Salkaya, Eren. *Sünnilik, Şiilik ve Alevilikte Miraç Hadisesi*. Nevşehir: Nevşehir Hacı Bektaşi Veli Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2022.

Sehârenfûrî, Halil Ahmed bin Mecid. *Bezlü'l- Mechûd fi Halli Ebî Dâvud*. Lübnan-Beyrut: Darü'l Beşairu'l İslamiyye, 1. Basım, 2006.

Sofuoğlu, Mehmed. *Sahîh-i Buhârî ve Tercemesi*. 16 Cilt. İstanbul: Ötüken, 1987.

Sübki, Mahmûd Muhammed Hattâb - Hattâb, Emin Muhammed. *Fethül-Melikil-Mabud Tekmiletül-Menhelil-Azbil-Mevdud Şerhu Sünenil-İmam Ebi Davud*. 10 Cilt. Beyrut-Lübnan: Müessesetü't-Târihu'l-'Arabî, 1974.

Şebbir Ahmed Osmanî, Fazlullah Câbir (Şebbîr) Ahmed ed-Diyûbendî el-Osmânî. *Fethu'l-Mülhim fi şerhi Sahihi Müslim*. 12 Cilt. Lübnan-Beyrut: Daru İhyai't-Türasi'l-Arabi, 2006.

Şınkîti, Ebü'l-Mevâhib Muhammed Habîbullâh b. Abdillâh b. Ahmed Mâye'bâ el-Cekenî. *Şerhu sünen-i Nesâî "Şurûk-u envâr"*. Riyad: Müessesetü't-Târihu'l-'Arabî, 1. Basım, 2004.

Tatlı, Bekir. *Kütüb-i Sitte'de İsrâ ve Mi'râc Hadisleri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2020.

Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre. *Sünen-i Tirmizi*. Riyad: Maarif, 8. Basım, 2008.

Turğay, Ali. *Hadislerde Rü'yetullah*. Kahramanmaraş: Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2021.

Türcan, Talip. "Tedrîc". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 40/265-267. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.

Yaşaroğlu, M. Kâmil. "İsrâ Suresi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. C. 23. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.

Yaşaroğlu, M. Kâmil. "Namaz". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 32/350-357. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

Yavuz. "Mi'rac". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 30/132-135. Ankara: TDV Yayınları, 2020.

Yılmaz, Hayati. "Peygamberimiz'i Rüyada Görmek -Mahiyeti ve Bilgi Değeri-". *Usul İslam Araştırmaları* 32/32 (2019), 9-39.

“Rüyalar kaç saniye sürer? Rüyaların süresi ne kadar? - Yeni Akit”. Erişim 19 Mayıs 2025. https://www.yeniakit.com.tr/haber/ruyalar-kac-saniye-surer-ruyalarin-suresi-ne-kadar-1507772.html

ARAP VE BATI DÜNYASINDA SEMANTİĞİN TARİHSEL GELİŞİMİ

Hesham MOTOVA[*] & Şadi BIYIK[**]

Giriş

Dilbilim (*linguistik*), insanın dil yetisini ve doğal dilleri sistematik ve bilimsel yöntemlerle inceleyerek dilin yapısını, işleyişini ve evrensel özelliklerini anlamayı hedefleyen disiplinler arası bir bilim dalıdır.[1] Bu disiplin, tarih boyunca insan düşüncesinin önemli odak noktalarından biri olmuş ve çeşitli kültürlerde farklı bakış açılarıyla gelişmiştir. Modern dilbilim anlayışının temellerini atan F. de Saussure ile dilbilim, çeşitli alt disiplinlere ayrılıp geniş bir bilimsel alan haline gelmiş ve diğer bilim dallarıyla etkileşim içinde ilerlemeye devam etmiştir[2] Bu disiplinin önemli alt dallarından biri olan semantik (anlambilim), dilsel ifadelerin anlamını sistematik bir biçimde inceleyerek dilin anlam boyutunu hem bireysel hem de toplumsal düzeyde ele almaktadır.

Semantik, dilbilimciler arasında genelde dilsel ifadelerin anlamını inceleyen bir dal olarak tanımlanmakla birlikte, hangi anlamın incelendiği konusunda farklı görüşler bulunmaktadır.[3] Bu çeşitli tanımlar, semantiğin kapsamını ve inceleme alanlarını belirlerken disiplinin zenginliğini ve çok yönlülüğünü de ortaya koymaktadır. Batıda 19. yüzyılda Christian Karl Reisig (1792-1829) ve Michel Bréal (1832-1915) gibi isimler, anlam değişimlerini merkeze alan çalışmalarla semantiği akademik bir disiplin haline getirmiştir. Arap dünyasında ise Sîbeveyhi'den (ö. 180/796) Ahmed b. Fâris (ö. 395/1004)'e kadar uzanan dönemde yapılan dil ve anlam odaklı çalışmalar, modern dönemde semantik çalışmalarına metodolojik bir çerçeve oluşturmuştur.

Bu çalışmada semantiğin tarihsel gelişimi ele alınırken Arap ve Batı dünyası üzerine yoğunlaşılmış; diğer kültürel bağlamlardaki semantik gelişmelerin detayına girilmemiştir. Arap ve Batı dünyasındaki semantik çalışmalarının tarihsel gelişiminin incelenmesi, güncel dilbilim çalışmalarına metodolojik ve teorik katkılar sunması açısından önemli görülmektedir.

---

[*] Doç. Dr., Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, hesham.moahmed@balikesir.edu.tr

[**] Yüksek Lisans Öğrencisi, Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 202412573005@ogr.balikesir.edu.tr

[1] Ayşe Kıran – Zeynel Kıran, *Dil bilime giriş* (Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2018), 48.

[2] Doğan Aksan, *Her Yönüyle Dil: Ana Çizgileriyle Dilbilim* (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1979), 1/22.

[3] Muhammed Mücahit Asutay, *Arap anlambilimi ve Arap anlambiliminin el-hasâ'is'teki temelleri* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013), 35.

Çalışma, her iki kültürdeki semantik çalışmaları temel kavramlar, yöntemler ve tarihsel süreçler üzerinden karşılaştırarak, semantiğin evrensel bir disiplin olarak nasıl şekillendiğini ortaya koymayı amaçlamaktadır. Bu bağlamda araştırmamız, şu sorulara yanıt aramaktadır:

- Semantiğin evrensel bir disiplin olarak ortaya çıkmasında hangi medeniyetlerin katkısı belirleyici olmuştur?
- Semantiğin kökenleri ve tarihsel gelişimi, tek bir kültürel aidiyet çerçevesinde sınırlandırılabilir mi?

Çalışmanın hipotezi; semantiğin evrensel bir disiplin olarak ortaya çıkışının; Antik Hint, Yunan ve İslam medeniyetlerinin dilsel-felsefi birikimleri arasındaki karşılıklı etkileşimle şekillendiği yönündedir. Bu durum göz önünde bulundurulduğunda semantiğin, tek bir kültürel aidiyet çerçevesinde sınırlandırılamayacağı; aksine, medeniyetler arası entelektüel alışverişin ve tarihsel birikimin bir ürünü olduğu söylenebilir.

Çalışmada kullanılan dilbilime ilişkin genel bilgiler için, Doğan Aksan'ın *"Her Yönüyle Dil: Ana Çizgileriyle Dilbilim"* adlı temel eserinden istifade edilmiştir. Arap dünyasında semantik alanındaki gelişmelerin incelenmesi, Muhammed Mücahit Asutay'ın *"Arap Anlambilimi ve Arap Anlambiliminin el-Hasâ'is'teki Temelleri"* başlıklı doktora tezi çerçevesinde gerçekleştirilmiştir. Batı dünyasındaki semantiğin tarihsel gelişimi konusunda ise birden fazla tez ve makalelerden istifade edilmiştir. Ancak yapılan literatür taramasında, bu kaynakların her birinin semantik çalışmaların belli bir yönüne odaklandığı, özellikle Arap ve Batı semantik geleneklerinin karşılaştırmalı analizine odaklanan müstakil bir çalışmanın olmadığı ve konuyla alakalı çalışmaların literatürde sınırlı sayıda olduğu gözlemlenmiştir. Bu nedene bu çalışma, her iki kültürdeki semantik araştırmaları; temel kavramlar, yöntemsel yaklaşımlar ve tarihsel dönüşümler bağlamında incelemekte ve semantiğin tarihsel süreçteki gelişimini ortaya koymayı amaçlamaktadır.

Araştırma Yöntemi

Bu çalışma, semantik kavramının tarihsel ve kavramsal gelişimini hem Arap hem de Batı dünyası bağlamında ele almakta; betimsel analiz yaklaşımı temelinde şekillenmektedir. Nitel araştırma modeline bağlı olarak yürütülen çalışmada, tarihsel literatür taraması yöntemi tercih edilmiş ve konu, farklı yazarların akademik görüşleriyle desteklenmiştir. Ayrıca Arap ve Batı dünyasında semantiğin tarihsel gelişim seyrini ortaya koymak amacıyla, anlam teorilerine yön veren kavramsal yaklaşımların ve düşünsel arka planın izini sürmeyi hedefleyen tarihsel yöntemden istifade edilmiştir. Bu yöntem sayesinde; klasik dönemden modern döneme uzanan semantiğe dair düşünsel temel ve kuramsal gelişmelerin ait oldukları kültürel zeminde değerlendirilmesi, mümkün hale gelmiştir.

1. Semantik (*Anlambilim*)

Semantik konusunu ele almadan önce, bu disiplinin üst yapısını oluşturan dilbilime (*linguistik*) değinmek yararlı olacaktır. Dilbilim, insanın dil yetisini ve doğal dilleri sistematik ve bilimsel yöntemlerle inceleyerek dilin yapısını, işleyişini ve evrensel özelliklerini anlamayı hedefleyen disiplinler arası bir bilim dalıdır.[4] Dilbilim tarihine bakıldığında, bu alanın insan düşüncesinin odak noktası olarak çok eski dönemlerden itibaren önemli bir yer tuttuğu görülmektedir. Dilbilim tarihi, insanın düşünsel serüveninin bir yansımasıdır. Antik Hint ve Yunan uygarlıklarından çıkan temel düşünceler, Roma ve Orta çağ Avrupa'sında geliştirilmiş; Arap dünyasında ise köklü bir geleneğe dönüşmüştür. Dilbilim çalışmalarının bu tarihsel gelişimi, bugün dilin yapısını ve özünü anlamaya yönelik modern yaklaşımlara ilham vermeye devam etmektedir. F. de Saussure'ün öncülük ettiği modern dilbilim, yeni yaklaşımlar ve yöntemlerle geniş bir alana yayılmış, kendi içinde çeşitli alt disiplinlere ayrılarak günümüzde önemli bir bilim dalı haline gelmiştir[5] Nitekim dilbilim, dilbilimsel çalışmaların sınırlarını aşarak *ruhbilim, anlambilim, sözbilim, dilpatalojisi, mantık, felsefe, toplumbilim* ve *hukuk* gibi pek çok farklı alanın verilerinden yararlanmaktadır.[6]

Semantik (*Anlambilim*) terimi, kökenini Yunanca *semantikos* kelimesinden almakta ve bu kelime "*işaret ediyor*" veya "*delalet ediyor*" anlamına gelmektedir. Terimin kökü ise Yunanca "*sema*" kelimesine dayanmakta olup "*işaret*" veya "*gösterge*" anlamını taşımaktadır.[7] Anlambilim, araştırdığı anlamın kapsamı ve niteliği açısından farklı şekillerde tanımlanmıştır. Adından da anlaşılacağı üzere bu disiplin, dilsel ifadelerin anlamını sistematik bir şekilde araştıran ve inceleyen bir bilim dalıdır.[8] Bu alanda özellikle Kur'an semantiği üzerine çalışmalarıyla tanınan Japon şarkiyatçı Toshihiko Izutsu (1914-1993),[9] semantiği "bir dilin anahtar terimleri üzerine yapılan analitik çalışma"[10] olarak tanımlayarak alanın odak noktasını belirlemiştir.

Anlambilimin temel işlevinin anlamı incelemek olduğu konusunda dilbilimciler arasında genel bir uzlaşı bulunmakla birlikte, bu disiplinin tam olarak hangi anlam boyutunu ele aldığına dair farklı yaklaşımlar mevcuttur.[11] Alanın kapsamına ilişkin çeşitli tanımlar şu şekilde sıralanabilir:

- "Anlam teorisini ele alan dilbilimi dalıdır. Göstergelerin anlam yüklenebilmesi için gerekli koşulları araştıran dilbilim alanıdır."[12]

---

4 Kıran – Kıran, *Dil bilime giriş*, 48.

5 Aksan, *Her Yönüyle Dil: Ana Çizgileriyle Dilbilim,* 16-22.

6 Peter Strevens, "Uygulamalı Dilbilim: Bir Özet", çev. Nesibe Fakılı, *Ankara Üniversitesi TÖMER Dil Dergisi Dilbilim Çevirileri Özel Sayısı* 37 (Kasım 1995), 20.

7 Fayiz ed-Dâye, *İlmu'd-Delâleti'l-'Arabiyye -en-Nazariyye ve't-Tatbîk* (Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Mu'âsır, 1996), 6.

8 Ahmed Muhtar Ömer, *İlmu'd-Delâle* (Kahire: Âlemu'l-Kutub, 2006), 11.

9 İbrahim Kalın, "Toshihiko Izutsu". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (Ankara: TDV Yayınları, 2001), 23/552.

10 Toshihiko Izutsu, *God And Man İn The Qur'an* (Malaysia: Islamic Book Trust, 2008), 6.

11 Asutay, *Arap Anlambilimi ve Arap Anlambiliminin el-Hasâ'is'teki Temelleri*, 35.

12 Ömer, *İlmu'd-Delâle*, 11.

- "Anlam öğretisi; göstergelerle ya da sözcükler ve önermelerle, onların dile getirdiği anlam arasındaki bağlantıyı inceleyen bilgi dalı."[13]

- "Dil ögelerinin taşıdığı anlamı ve dilin anlam yapısını çözümleyen bilim dalıdır."[14]

1.2. Arapça'da semantik kavramı

Arapçada semantik kavramı, genellikle *ilmu'd-delâle* (عِلْمُ الدَّلالَة) terkibiyle ifade edilmiştir. Bunun temel nedeni, eski Arap dilcilerin semantikle ilişkili konuları delâlet kavramı çerçevesinde değerlendirmiş olmalarıdır. Alternatif bir kavram olarak düşünülebilecek *mana* (المَعْنَى) kelimesi ise, türevleri açısından bu disiplin için yeterli görülmemiştir. Örneğin, *delâlet* (الدَّلالَة) kavramı الدَّلالِي، الدَّلالات، المَدلُولات، المَدلُول، الدَّال، دَلّ gibi türevleriyle zengin bir kavramsal altyapı sunarken, *mana* (المَعْنَى) kelimesinin türevleri bu açıdan yetersiz bulunmuştur. Ayrıca, bir diğer alternatif olan *meâni* (المَعَانِي) kelimesi ise hem *mana* (المَعْنَى) kelimesinin çoğulu olması hem de belâgat ilmi içerisinde özel bir disiplin olarak kabul edilmesi sebebiyle semantiğin karşılığı olarak uygun görülmemiştir.[15]

İslam'ın ilk dönemlerinde Arap dilbilimciler, semantik kapsamında değerlendirilebilecek pek çok konuyu yukarıda da belirttiğimiz üzere *delâlet* kavramı çerçevesinde incelemişlerdir. Bu dönemdeki âlimlerin temel amacı; Kur'ân-ı Kerîm ve hadislerin doğru bir şekilde anlaşılmasını sağlamaktı. Bu nedenle delâlet, yalnızca dilbilimsel bir konu olmakla kalmamış, aynı zamanda fıkıh, kelâm, tefsir, usûl, belâgat ve tenkit gibi farklı disiplinlerin de önemli bir çalışma alanı haline gelmiştir.[16] Arap dilcilerin bu amaçla delalet kavramı çerçevesinde ele aldıkları çalışmalara değinmeden önce; Arap dünyasında dil çalışmalarının nasıl başladığına değinmek, süreci daha iyi anlamak açısından faydalı olacaktır.

2. Klasik Dönemde Dil Çalışmalarının Başlangıcı

Arap dili kaidelerine yönelik çalışmaların başlamasını sağlayan en önemli etkenlerden biri, konuşma dilinde görülen hatalardır. Literatürde, dilde yapılan bu hataları ifade etmek için *lahn* terimi kullanılmaktadır. Lahn, "sözlükte "*nağme, ezgi*", kıraatte ve dilde ise "*hata etmek; sözün maksadını anlamak*" anlamlarına gelirken, yaygın terim anlamı; "*dilde ve kıraatte hata*" yapmaktır.[17] Arap olmayan ve boğaz harflerini telaffuzda zorlanan milletlerin İslamiyete girişi, dilin kullanımında bariz hataların ortaya çıkmasına neden olmuştur. Bu hataların çoğu, Asr-ı Saadet'ten sonra görülmekle birlikte, Peygamber Efendimiz (s.a.v) zamanında da gramer hatalarına rastlanıyordu. Dildeki ilk hatalar, mevâli ve Araplaşmış kişilerin

---

13 Bedia Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü* (Ankara: İnkılâp Yayınları, 1998), 23.

14 Süheyla Bayrav, *Yapısal dilbilimi* (İstanbul: Multilingual Yabancı Dil Yayınları, 1998), 119.

15 Asutay, *Arap Anlambilimi ve Arap Anlambiliminin el-Hasâ'is'teki Temelleri*, 39; ed-Dâye, *İlmu'd-Delâleti'l-'Arabiyye -en-Nazariyye ve't-Tatbîk*, 9.

16 Asutay, *Arap Anlambilimi ve Arap Anlambiliminin el-Hasâ'is'teki Temelleri*, 27.

17 Abdurrahman Çetin, "Lahn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27/55-57.

konuşmalarında ortaya çıkmıştır. Peygamber Efendimiz (s.a.v), gramer hatası yapıldığında sahabeye, "arkadaşınızı irşat edin" şeklinde uyarılarda bulunmuştur.[18] Peygamber Efendimiz (s.a.v) zamanında dil kaidelerinin belirlenmesi konusu gündeme getirilmemiş ve bu konuda herhangi bir çalışma gayreti gösterilmemiştir. Bu durum, o dönemdeki hataların yaygın ve geniş çaplı olmadığını göstermektedir. Ancak, ilerleyen dönemlerde farklı ırklarla birlikte yaşayan Araplar, dilde tahribatlara neden olmuş ve bu hatalar halkın konuşma diline de yansımıştır.

Dilde yapılan hatalar, yalnızca konuşma diliyle sınırlı kalmamış; insanların okuma ve anlama süreçlerine de yansımıştır. Özellikle Arapçaya vakıf olmayan yabancı toplulukların Kur'an-ı Kerim tilaveti sırasında yaptıkları gramer hataları, ayetlerin anlamlarında ciddi sapmalara yol açmıştır. Bu duruma örnek olarak kaynaklarda sıkça aktarılan bir olay dikkat çekmektedir: Ebu'l-Esved ed-Du'elî, bir adamın Tevbe Suresi'nin "*Allah da O'nun Rasûlü de müşriklerden uzaktır*"[19] (Tevbe 9/3) ayetini وَرَسُولُهُ yerine وَرَسُولِهِ şeklinde okuyarak anlamı -hâşâ- "Allah, müşriklerden ve Rasûlünden uzaktır" biçiminde tahrif ettiğine şahit olur.[20] Bu olay, dilbilgisi kurallarının sistemli biçimde tespit edilmesinin ne denli elzem olduğunu ortaya koymuş; Arap dili kaidelerinin belirlenmesine yönelik ilmî çalışmaların başlatılmasına zemin hazırlamıştır. Başlangıçta Kur'anı Kerimi korumaya yönelik olarak yapılan bu çalışmalar sonraki dönemlerde semantiğe katkı sağlayacak geniş çaplı çalışmaların yapılmasını sağlamıştır.

2.1. Klasik dönemde Arap dilinde anlam arayışı

Bu başlık altında Sîbeveyhi, Câhız, İbn Düreyd, İbnül-Enbârî, İbn Cinnî ve Ahmed b. Fâris gibi önde gelen Arap dilcilerinin semantik konularıyla alakalı çalışmaları, fonetik ile anlam arasındaki ilişkileri ve anlam değişimlerini inceleyen yaklaşımları ortaya konmaya çalışılacaktır. Bu bağlamda, öncelikle Sîbeveyhi'nin lafız ve mana ilişkilerine dair geliştirdiği teorik çerçeve, Arap dilinde semantik konularının anlaşılmasında temel bir çıkış noktası olarak dikkat çekmektedir. Sîbeveyhi, Arap dilinde lafız ve mana ilişkilerine dair yaptığı sınıflandırmalarla, klasik dil anlayışında semantikle alakalı konulara değinen dilcilerden biri olmuştur. Sîbeveyhi, el-Kitâb isimli eserinin "باب اللفظ للمعاني" başlıklı bölümünde kelimeler arasındaki lafz ve manâ ilişkilerini üç kategoride incelemiştir. Ona göre bazı kelimelerin hem lafzı hem manası farklı olabilirken, bazıları farklı lafızlarla aynı anlama gelebilmektedir, bazıları ise aynı lafızla farklı anlamlar taşıyabilmektedir. Sîbeveyhi'nin bu sınıflandırması, Arap dilbiliminde lafız-mana ilişkilerine dair tartışmalara önemli bir teorik zemin hazırlamıştır. Ayrıca Sîbeveyhi, bir kelimenin farklı anlamlar kazanmasının bağlama bağlı olduğunu vurgulamış ve anlamın sabit olmayıp kullanıma göre değişen bir yapı taşıdığını belirtmiştir. Bu durumu, "وَجَدَ" fiilinin bir cümlede "öfke duymak", başka bir cümlede ise "kayıp bir şeyi bulmak" anlamına gelebilmesi örneğiyle açıkça ortaya koymuştur.[21] Lafız ve mana ilişkilerine dair bu

---

18 Ebu Tayyib Lugavî, *Merâtibu'n-nahviyyîn* (Kâhire: Mektebetü nehdati Mısr ve matba'atihâ, 1955), 5.

19 اَنَّ اللهَ بَرِيءٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَۙ وَرَسُولُهُۥ

20 Mengütaş Dil Okulu (Mengütaş), "Arapçanın Temel Kuralları" (Erişim 6 Ocak 2025).

21 Ebû Bişr Sîbeveyh, *el-Kitâb* (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 2014), 24.

teorik temelin ardından, dilin işlevsel boyutunu ele alan ve anlam değişimlerini toplumsal-kültürel bağlamda inceleyen bir diğer önemli isim ise Câhız'dır.

Câhız, çalışmalarında dilin ortaya çıkışı ve kullanımı gibi dilbilimle ilgili temel meseleleri ele almış; İslam'ın gelişmesiyle bazı kelimelerde meydana gelen anlam değişimlerini ve bu kelimelerin kazandığı yeni anlamları da detaylı bir şekilde incelemiştir.[22] Câhız, delalet ilminin fonetik ve semantik temellere dayandığını fark etmiş ve bu doğrultuda ses ve anlam konularını ele almıştır. Özellikle *el-Beyân ve't-tebyin* adlı eserinde, bu alanla ilgili önemli bilgiler sunmuş ve çalışmasına sesin tanımını yaparak başlamıştır.[23] Câhız'ın *el-Beyân ve't-tebyin* adlı eserinde ses ve anlam ilişkisine odaklanması, onun dilbilime olan yaklaşımının disiplinler arası bir çerçevede geliştiğini göstermektedir. Sesin tanımıyla başlayan bu analiz, fonetik ile semantik arasındaki etkileşimin erken dönem Arap dilbiliminde nasıl ele alındığına dair önemli bir bakış açısı sunmaktadır. Bu, dilin sadece bir iletişim aracı değil, aynı zamanda anlam taşıyıcısı ve kültürel ifade biçimi olarak görüldüğünü ortaya koymaktadır.

Dil ile anlam arasındaki ilişkileri sadece kullanım bağlamında değil, sözcüklerin kökeni ve türevleri üzerinden de ele alan bir diğer önemli yaklaşım ise iştikâk ilmi çerçevesinde şekillenmiştir. Anlambilime en yakın dilbilim disiplinlerinden biri olan etimoloji, İslam ilim geleneğinde "iştikâk" ilmi olarak adlandırılmıştır.[24] Bu bağlamda, İbn Düreyd, *iştikâk* ilmine dair *el-İştikak* adını verdiği müstakil bir eser kaleme almıştır. İbn Düreyd, bu eserinde, Arabistan'daki bazı kabile ve krallık isimlerinden söz etmiş ve bu isimlerin kökenlerini gerekçelendirmeye çalışmıştır. Örneğin, قُضَاعَة kabilesinin isminin kökenini, Güney Arabistan'dan Kuzey Arabistan'a göç etmelerine dayandırmış ve bu ismin, "*uzaklaşmak"* anlamına gelen اِنْقَطَعَ fiilinden türediğini ifade etmiştir.[25] Sözcük kökenlerine dair etimolojik açıklamaların yanı sıra, Arapçadaki çokanlamlı (مُشْتَرَك) ve zıt anlamlı (أَضْدَاد) gibi semantik konuları da erken dönem dilcilerinin ilgisini çekmiş; bu konulara sistematik bir yaklaşım getiren isimlerden biri İbnü'l-Enbârî olmuştur.

Arap dilindeki zıt anlamlı kelimelere dair en geniş sözlük olma özelliği taşıyan *Kitâbü'l-Eżdâd* isimli eserin müellifi İbnü'l-Enbârî, Arapçadaki çokanlamlı ve zıt anlamlı kelimelerin eleştirilerine karşılık önemli görüşler ortaya koymuştur. Ona göre; Arap dilinde bir sözün başlangıcı, sonuyla ilişkilidir ve bir kelimenin anlamı, cümlenin tüm kelimeleri tamamlanmadan tam olarak anlaşılamaz. Ayrıca İbnü'l-Enbârî, lafızların iki zıt anlama gelebileceğini kabul etmekte ve bu durumun gayet mümkün olduğunu belirtmektedir.[26] Onun bu yaklaşımı, kelimenin yalnızca tek başına değil, cümle ve metin bağlamında değerlendirilmesi gerektiğini vurgulayan günümüz semantik anlayışlarla uyumlu bir bakış açısı sunmaktadır. İbnü'l-

---

22 Sultan Duran Gürbüz, "Arap anlam biliminin temellendirilmesinde kadîm dilcilerin rolü: Câhiz örneği", *Anasay Dergisi* 8/29 (Ağustos 2024), 123.

23 Taceddin Uzun, "el-Câhız ve İlmu'l-luğadaki (Dilbilimdeki) Yeri", *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/10 (2000), 104.

24 Mutlu Türkmen, *Kur'an-ı Kerîm ve Kitâb-ı Mukaddes'te 'brk', 'sbh' ve 'kds' köklerinin semantik incelemesi.* (Ankara: *Ankara* Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007) 78.

25 İbrahim Enîs, *Delâletu'l-elfâz* (Kahire: Mektebetu'l-Anglo el-Mısriyye, 1993), 67.

26 Asutay, *Arap Anlambilimi ve Arap Anlambiliminin el-Hasâ'is'teki Temelleri*, 137.

Enbârî'nin bağlam merkezli bu yaklaşımının yanı sıra, dildeki anlam oluşumuna seslerin etkisi bağlamında yaklaşan dilciler de olmuştur; bu bağlamda özellikle İbn Cinnî'nin çalışmaları dikkat çekmektedir.

İbn Cinnî *el-Hasâis* isimli eserinde seslerin anlam üzerindeki etkisini vurgulayan *lafzî delalet* kavramıyla, anlamın yalnızca dilbilgisel ve bağlamsal düzeylerle sınırlı olmadığını, fonetik unsurların da anlam oluşumunda temel bir rol oynadığını belirtmiştir. İbn Cinnî'nin bu yaklaşımı, dilsel birimlerin ses ve anlam arasındaki ilişki temelinde incelenmesini öngörerek modern semantik çalışmalar için önemli bir çerçeve oluşturmaktadır. Lafzî, sınai ve manevi anlam gruplandırması ise anlamın farklı katmanlarını açıklamaya yönelik erken bir sınıflandırma modeli olarak dikkat çekmektedir. Ayrıca, sözcüklerin anlam değişimlerini sistematik bir şekilde ele alan İbn Cinnî, *el-iştikâku'l-ekber* terimini ilk kez kullanarak Arap dili etimolojisinin temellerini atmış ve bu alanda büyük bir rol oynamıştır.[27] Ses-anlam ilişkisine dayalı teorik yaklaşımlar geliştiren İbn Cinnî'den sonraki dönemde Ahmed b. Fâris; anlam değişimlerini, daha çok toplumsal değişimler ve kültürel ihtiyaçlar üzerinden değerlendirmeye çalışmıştır. Ahmed b. Fâris'in *Muʿcemu Mekâyîsi'l-Luġa* adlı eseri bu konuda önemli bir örnek teşkil etmektedir. İbn Fâris, eserinde lafızlar ile bu lafızların delalet ettikleri anlamlar arasındaki ilişkiye özel bir vurgu yapmıştır.[28] İbnü'l-Fâris, anlam değişimlerini ele alırken, semantik açısından kavramsal ve toplumsal değişimlerin dil üzerindeki etkisine odaklanmıştır. Ona göre, anlam değişimlerinin temel sebepleri arasında daha önce de belirtildiği gibi; ihtiyaç, toplumsal ve kültürel değişim ile anlam bozukluğu gibi faktörler yer almaktadır:

1. **İhtiyaç:** İbnü'l-Fâris, lafızların toplumun değişen gereksinimlerine ve ihtiyaçlarına göre yeni anlamlar kazanabileceğini vurgulamıştır. Örneğin, فِسْقٌ kelimesinin, başlangıçta "*yaş meyvenin kabuğundan ayrılması*" anlamında kullanılırken, İslam'la birlikte *"günah işleme ve Allah'a itaatsizlik"* anlamında kullanıldığını belirtmiştir.
2. **Toplumsal ve kültürel değişim:** İbnü'l-Fâris, İslam'ın gelişiyle eski kavramların geçerliliğini yitirmesi ve yerlerine yeni toplumsal hayatı ifade eden kavramların ihdas edilmesini buna örnek göstermiştir. Örneğin, cahiliye döneminde *"göründüğünün zıddına hareket eden"* anlamında kullanılan مُنَافِقٌ teriminin, İslamiyetle birlikte *"Müslüman olduğunu iddia edip de içindeki küfrü gizleyen kimse"* anlamında kullanılmaya başlandığını ifade etmiştir.
3. **Anlam bozukluğu:** İbnü'l-Fâris'e göre anlam değişimlerinin bir diğer sebebi de anlamın zamanla bozulmasıdır. Bir lafzın, konulduğu anlamın ve bağlamın dışında kullanılmaya başlanması, onun başka anlamlara kaymasına sebep olmuştur. Bu durum, kişinin bir kelimeyi doğru anlamadan kullanması ya da kelimeyi belirsiz bir biçimde telaffuz etmesiyle ortaya çıkmıştır. Lafız, zamanla asıl anlamından uzaklaştırılarak zıt ya da ilgisiz bir anlamda kullanılmaya başlanmıştır.

İbn Haldun, Halîl b. Ahmed'in *Kitâbu'l-'ayn* adlı eserinden hareketle bu durumu "dilsel bozulma" olarak değerlendirmiştir. Ona göre, lafzın Araplar tarafından konulan anlam dışında kullanılması, zamanla anlamın kaymasına neden olmuştur.

---

27 Yaşar Daşkıran, "İbn Cinnî'ye göre anlamı etkileyen unsurlar". *Islâmî Araştırmalar Dergisi* 32/3 (Eylül 2021), 734.

28 Enîs, *Delâletu'l-elfâz*, 66-67.

İbn Kuteybe de bu hususa temas etmiş; "gazap" yani "öfke" anlamına gelen "الحشمة" kelimesinin zamanla "utanma" anlamında kullanılmaya başlanmasını bu bağlamda örneklendirmiştir.[29] Bu bilgiler doğrultusunda, İbnü'l-Fâris'in dildeki anlam değişimlerini sadece dilsel değil, aynı zamanda toplumsal, kültürel ve bireysel etkenler çerçevesinde ele aldığı söylenebilir.

Sonuç olarak, klasik dönem Arap dilcileri, anlamı sadece sözcüklerin sözlük anlamı üzerinden değil; ses, bağlam, kullanım ve toplumsal değişimlerle ilişkili olarak ele almışlardır. Sîbeveyhi'den Ahmed b. Fâris'e uzanan bu süreçte, anlamın oluşumu ve değişimine dair geliştirilen teorik yaklaşımlar, semantik düşüncenin temellerini oluşturmuştur. Bu tarihsel birikim, 20. yüzyılda bazı Batılı dilbilimciler tarafından yeniden ele alınarak sistematik teorilere dönüştürülmüştür. Böylece semantik, Batı dünyasında sistematik bir disiplin haline gelmiştir.

3. Batı'da Semantiğin Doğuşu ve Kurumsallaşma Süreci

19. yüzyıla gelinceye kadar, Batılı düşünürler ve dilbilimciler anlam üzerine yaptıkları çalışmalarda en çok anlam değişimleri konusuna yoğunlaşmışlardır. Özellikle, kelimelerin zaman içinde nasıl farklı anlamlar kazandığı sorusu, bu dönemin temel araştırma alanlarından biri olmuş ve bu yönelim Batı'da semantik kavramının temellerinin atılmasını sağlamıştır.[30]

Semantik kelimesinin, Grekçe *semantike* ve *semantikos* sözcüklerinden türediği ve bu kelimelerin anlam itibarıyla "*anlam veren*" ya da "*anlam belirten*" anlamına geldiği bilinmektedir. Alman asıllı dilbilimci K. Reisig'in, 1826-1827 yıllarında hazırladığı *Latin Dil Bilimi Üzerine Dersler* adlı eserinde, *semosiologie* terimini ilk kez anlambilim karşılığı olarak kullandığı ifade edilmektedir. Bunun yanı sıra, Fransız bilim insanı Michel Bréal'in 1883 yılında kaleme aldığı bir makalede, semantiğin programını çizen kişi olarak öne çıktığı ve bu terimi teknik anlamda ilk kez kullanan kişi olarak kabul edildiği aktarılmaktadır. Bu nedenle Bréal, genellikle semantiğin kurucusu olarak kabul edilmektedir. 1894 yılında Amerikan Filoloji Topluluğu'na sunulan *Reflected Meanings: A Point in Semantics* başlıklı bildiri ile semantik, Batı dünyasının akademik gündemine girmiştir.[31] Dolayısıyla bu süreç, semantiğin tarihsel köklerinden modern akademik alana geçişinin bir yansıması olarak düşünebilir.

Batı'da semantiğin gelişimi, her ne kadar 19. yüzyılda Christian Karl Reisig ve Michel Bréal gibi öncülerle belirginleşmiş olsa da bu disiplinin kökenleri, daha önce de belirtildiği üzere Eski Hint ve Eski Yunan'a kadar ulaşmaktadır. Anlam incelemeleri ve anlam sorunlarına dolaylı yaklaşımların tarihsel bağlamı, semantiğin uzun bir gelişim sürecine dayandığını göstermektedir[32] Bu bilgiler; semantiğin yalnızca modern dönemle sınırlı bir bilimsel alan olmadığını, aksine, düşünce tarihinin

---

29 Ulyan b. Muhammed el-Hazimi, "Arap anlam bilimi". çev. Tahsin Yurttaş, *Bartın Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 1/2 (Haziran 2014), 105-106.

30 Doğan Aksan, "Anlambilim, ilgili alanlar ve Türkçe", *Ankara U. TOMER Dil Dergisi* 16/3 (Şubat 1994), 118.

31 Abdülkerim Seber, "Semantik-delalet kavramlarının mukayesesi ve anlam bilim kavramının muhtevasının tespiti", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/2 (2013), 100.

32 Doğan Aksan, *Her yönüyle dil ana çizgileriyle dilbilim* (Ankara: Türk Dil Kurumu, 1982), 3/142.

başlangıcından itibaren insanın anlam arayışını sistematik bir şekilde inceleyen bir gelenekten beslendiğini göstermektedir. Dolayısıyla, 19. yüzyılda Reisig ve Bréal gibi öncüler tarafından şekillendirilen modern semantiğin, aslında Eski Hint ve Eski Yunan felsefesiyle başlayan ve tarih boyunca farklı yaklaşımlarla zenginleşen derin bir entelektüel sürecin devamı niteliğinde olduğunu söylemek mümkündür.

Bu tarihsel süreklilik içinde, Batı'da lafız ve anlam olguları *semantics* adı altında ele alınmış; semantiğin modern bir bilim dalı olarak kurumsallaşma süreci, 19. yüzyılın ortalarından itibaren belirginleşmiştir. John Rupert Firth'in (1890-1960) belirttiğine göre, bu alandaki araştırmalar Richard Chenevix Trench (1807-1886) ile başlamıştır. Mayhew, Skeat, Darmester, Bréal ve nihayet Ferdinand de Saussure'e kadar uzanan bu süreçte semantik, tarihsel bağlamda anlamda meydana gelen değişiklikleri incelemiştir. Bu incelemeler; anlam genişlemesi, anlam daralması, anlam değişmesi ve mecaz başlıkları altında sistematik bir şekilde ele alınmıştır.[33] Anlama ilişkin ilk araştırmalar Trench ile başlasa da yukarıda da belirtildiği gibi modern anlamda semantiğin temellerini atan ilk isim Michel Bréal olmuştur. 1897 yılında yayımladığı *Essai de Semantique* adlı eseriyle, semantik teriminin bu alanda bilimsel bir kavram olarak yerleşmesini sağlamış ve bu disiplini diğer alanlardan bağımsız bir çalışma konusu olarak ortaya koymuştur.[34]

Bréal'in çalışmaları sonrasında, anlam üzerine yapılan araştırmaların sayısında belirgin bir artış gözlemlenmiştir. Bu dönemin en etkili eserlerinden biri, Charles Kay Ogden (1889-1957) ve Ivor Armstrong Richards (1893-1979) tarafından yazılan *The Meaning of Meaning* adlı kitaptır. 1923 yılında yayımlanan bu eserin, semantik alanında Bréal'in çalışmasından daha geniş bir kabul gördüğü sıklıkla ifade edilmektedir.[35] Firth'in delalet teorisi ise anlamın yalnızca dilsel düzeye indirgenemeyeceğini, aksine bağlam, fonetik, morfolojik, gramatik ve leksikolojik unsurların bütünsel etkileşimi sonucu ortaya çıktığını vurgulamaktadır.[36]

1930'lu yıllara gelindiğinde Amerika'da Alfred Korzybski (1879-1950) tarafından başlatılan genel anlambilim akımı, anlamla ilgili konuları oldukça geniş bir perspektiften ele almıştır. Bu yaklaşım, dilin gerçeklikle ilişkisini incelemekle beraber ruh ve sinir hastalıkları gibi çeşitli sorunları da kapsamaktadır.[37] Korzybski, toplumda kullanılan tüm kelime ve kavramların tanımlarının açık ve anlaşılır bir şekilde yapılması gerektiğini düşünmektedir. Ona göre, bu hedefin gerçekleştirilmesi, toplumun geleceğini olumlu yönde şekillendirecektir. Anlam karmaşasının, toplumsal ve bireysel sorunların çözülmesindeki temel engel olduğunu vurgulayan Korzybski, bu nedenle göstergelerin doğru bir biçimde kullanılmasının zorunlu olduğunu savunmaktadır.[38] Ayrıca Korzybski, dilin yalnızca düşünme süreçlerini değil, insanın tüm davranışlarını etkilediğini ileri sürmüştür.

---

33 Abdülkerim Mücahid, "Semantiğin Arap ve Batı dünyasındaki serüveni", çev. Celalettin Divelekçi, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 47/2 (Ağustos 2006), 261.

34 Muhammed es-Sa'rân, *İlmu'l-Luğa: Mukaddime li'l-Kâri'i'l-'Arabî*. (Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, 1999), 237.

35 Ahmed Muhtar Ömer, *İlmu'd-Delâle* (Kahire: Âlemu'l-Kutub, 1998), 23.

36 Daşkıran, "İbn Cinnî'ye göre anlamı etkileyen unsurlar", 725.

37 Aksan, *Her yönüyle dil ana çizgileriyle dilbilim*, 3/145.

38 es-Sa'rân, *İlmu'l-Luğa: Mukaddime li'l-Kâri'i'l-'Arabî*, 241-242.

Ona göre, bireylerin dil anlayışı yetersiz ve hatalı olduğunda, bu durum davranışlarının da bozulmasına yol açacaktır. Bu nedenle insanın, dili merkeze alan bir yaklaşımla yeniden eğitilmesi gerektiğini ifade etmektedir.[39] Bu yaklaşım, göstergelerin doğru kullanımı ve dilin etkili bir şekilde öğretilmesine yönelik çalışmaların yalnızca dilbiliminde değil, eğitim, psikoloji ve sosyoloji gibi birçok toplumsal alanda da önem taşıdığını göstermektedir.

Korzybski'nin anlamı çok boyutlu bir çerçevede ele alan yaklaşımının ardından, semantik alanında daha sistematik ve teorik temellere dayanan çalışmalar da dikkat çekmiştir. Bu bağlamda, İngiliz dilbilimci John Lyons (1932-2020) tarafından kaleme alınan *Semantics* adlı eser, semantik alanında önemli bir yer tutmaktadır. Söz konusu çalışmada Lyons, alana özgü terminolojinin sistematik bir şekilde düzenlenmesine ve birbiriyle ilişkili kavramların kapsamının metodolojik bir yaklaşımla tanımlanmasına katkı sağlamıştır. Eserde, teorik çerçevenin yanı sıra kavramsal ayrımlar titizlikle analiz edilerek örneklerle desteklenmiş; her bir başlık, disiplinler arası bir perspektifle detaylandırılmıştır.[40] Batı'da semantik alanında yaşanan bu kuramsal ve yöntemsel gelişmeler, Arap dünyasındaki anlam araştırmalarını da etkilemiş; bu etki, özellikle modern dönemde yapılan çalışmalarla daha belirgin hâle gelmiştir.

4. Modern Dönem Arap Dünyasında Semantik

Arap dünyasında modern semantik çalışmaların a öncülük eden İbrahim Enîs (1906-1977), klasik ve modern döneme ait yaklaşımları sentezleyerek, bu alanda yeni bir çerçeve ortaya koyan ilk kişi olmuştur.[41] Enîs'in alana yaptığı bu katkı, Arap dilinde modern semantik anlayışın şekillenmesinde önemli bir dönüm noktasını oluşturmuştur. Enîs, Arap diline dair semantik yaklaşımını, Batı dilbilim teorileriyle klasik Arap dil anlayışı arasında bir köprü kurmaya çalışarak şekillendirmiştir. Anlamı sadece sözcüğün sözlükteki karşılığıyla sınırlı görmemiş; fonetik, morfolojik, toplumsal ve bağlamsal unsurları da dikkate alan çok katmanlı bir yapı olarak ele almıştır. *Delâletü'l-elfâz* adlı eserinde modern semantik teorileri sistematik biçimde değerlendirmiş ve bu teorileri, Arap filozofları ile dilcilerinin görüşleriyle karşılaştırarak yorumlamıştır. Enis, özellikle Bloomfield'in yapısalcı yaklaşımından etkilenmiş; anlamı dilsel dağılım çerçevesinde tanımlamaya yönelmiş ancak anlamın bağlamsal işlevine de vurgu yapmaktan geri durmamıştır. Bu doğrultuda, semantik çözümlemeyi sadece biçimsel olarak değil, aynı zamanda dilin toplumsal ve iletişimsel işleviyle bağlantılı bir süreç olarak görmüştür. Anlamı çok boyutlu bir olgu olarak değerlendiren Enis, bu yaklaşımıyla Arap diline modern semantik perspektifler kazandırmayı başarmıştır.[42]

---

39 John C. Condon, *Kelimelerin Büyülü Dünyası -Anlambilim ve İletişim-*, çev. Murat Çiftkaya (İstanbul: İnsan Yayınları, 1995), 14.

40 Asutay, *Arap Anlambilimi ve Arap Anlambiliminin el-Hasâ'is'teki Temelleri*, 26-27.

41 Daşkıran, "İbn Cinni'ye göre anlamı etkileyen unsurlar", 725.

42 Nûman Abdulhamid Bûkara, "el-Kitabetu'l-lisâniyyetu'l ʿArabiyye min'er- Ru'yeti'lGarbiyye ilâ't-Te'şîli'l-İslamî li'l-Menhec", *Melik Suud Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi* 1/1 (2009), 6-9.

Enîs'in bu öncü yaklaşımı, modern Arap semantik düşüncesinin temel taşlarını döşemiş; onu takip eden dilciler, anlamı bağlam ve kullanım merkezli bir şekilde ele alarak bu alandaki çalışmaları daha da geliştirmişlerdir. Bu çerçevede en dikkat çekici örneklerden biri, Temmâm Hassân'ın (1918-2011) geliştirdiği karineler teorisidir. Onun bu teorisi; Arapçanın semantik alanına önemli katkılar sağlamıştır. Hassân bu düşüncesiyle anlamın yalnızca irâb veya gramer kurallarına dayanmadığını, lafzî ve manevî karinelerin etkileşimiyle oluştuğunu ortaya koymuştur. Ayrıca Hassân, klasik âmil teorisinin ötesine geçerek, anlamın *bağlamsal dayanışma* (تَضَافُرُ القَرَائِن) ile daha iyi anlaşabileceğini savunmuştur.[43]

Batı'da gelişen kuramsal çerçevelerden etkilenen bir diğer önemli isim ise Ahmet Muhtar Ömer'dir. (1933–2003). Ahmet Muhtar, kaleme aldığı *İlmu'd-delâle* adlı eserinde semantiğin temel tanımlarını, konularını ve güncel tartışmalarını ele alarak disiplinler arası bir yaklaşım sergilemiş; Bloomfield (1887-1949), Ogden (1889-1957), Richards (1893-1979) ve Ullmann (1914-1976) gibi Batılı dilbilimci ve filozofların teorilerinden istifade etmiştir. Çalışmasında, anlam değişiminin nedenleri ve biçimlerini Arapça örneklerle açıklamış; eş anlamlılık, zıt anlamlılık ve eş seslilik gibi semantik konuları üzerinde durmuştur. Ahmet Muhtar'ın anlamın yapısal analizini; cümle-metin düzeyine taşıması ve Ferdinand de Saussure (1857-1913)'ün gösterge bilimini dil-dışı göstergelerle genişletmesi ve bağlamsal semantiğin önemini vurgulamasıyla özgün çalışmalar ortaya koyarak modern dönemde semantik alanına önemli katkılarda bulunmuştur.[44]

Tartışma

Bu çalışma, semantiğin Batı ve Arap dünyasındaki tarihsel gelişimini ele almış; disiplinin evrensel bir nitelik kazanmasında medeniyetler arası entelektüel etkileşimin belirleyici rolünü ortaya koymuştur. Elde edilen bulgular, semantiğin tek bir kültürel ya da coğrafi bağlamla sınırlanamayacağını; aksine Antik Hint, Yunan ve İslam medeniyetlerinin dilsel ve felsefi miraslarının karşılıklı etkileşimiyle şekillendiğini göstermektedir.

Çalışmanın temel sonucuna göre, semantik hem Batı'da hem de Arap dünyasında bağımsız biçimde gelişmiş; ancak bu iki gelenek, birbirini tamamlayıcı yaklaşımlar ortaya koymuştur. Batı'da Michel Bréal'in anlam değişimleri üzerine odaklanan çalışmaları, semantiği modern bir dilbilimsel disiplin haline getirirken; klasik dönem Arap dilcileri, delâlet teorisi ve bağlamsal analizler yoluyla anlamın toplumsal ve dini bağlamdaki işlevine vurgu yapmıştır.

Bununla birlikte, önceki bazı çalışmaların, Doğu-Batı karşılaştırmasını yüzeysel düzeyde ele alması, her iki geleneğin metodolojik ortaklıklarının göz ardı edilmesine yol açmıştır. Bu çalışma, Arap dilciliğinin bağlamsal semantik ve anlam değişimleri konusundaki erken dönem katkılarını vurgulayarak bu eksikliği gidermeyi ve Batı merkezli anlatıya denge getirmeyi amaçlamıştır. Bu çerçevede semantiğin evrensel

---

43 Daşkıran, "İbn Cinnî'ye göre anlamı etkileyen unsurlar", 726.

44 Mansur Teyfur, "Ahmet Muhtar Ömer ve 'İlmu'd-delale' Adlı Eserinin Modern Arap Anlambilimindeki Yeri", *Tasavvur / Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 8/2 (Aralık 2022), 1221–1222.

bir disiplin olarak şekillenmesinde medeniyetler arası etkileşimin belirleyici olduğu hipotezi, tarihsel ve teorik verilerle desteklenmiştir.

Sonuç olarak bu çalışma, semantiğin tarihsel gelişimini kültürel etkileşim ekseninde analiz ederek dilbilimsel araştırmalarda hâkim olan Batı merkezli bakış açısının ötesine geçmeyi hedeflemiştir. Hem Bréal'in anlam değişimi teorisi hem de İbn Cinnî'nin lafzî delalet anlayışı, anlamın çözümlemesinde bağlamın ve toplumsal dinamiklerin belirleyici rolünü vurgulayan yaklaşımlar olarak öne çıkmaktadır. Bu durum, semantiğin yalnızca tarihsel değil aynı zamanda kültürel çeşitliliği yansıtan önemli bir disiplin olduğunu ortaya koymaktadır.

Sonuç

Antik Hint, Yunan ve Orta Çağ İslam dünyası gibi çeşitli medeniyetlerin düşünce geleneklerinden beslenen modern dönem Batılı ve Arap dilbilimcilerin çabaları sayesinde semantik, anlamı hem dilin yapısında hem de toplumsal bağlamda inceleyen sistematik bir disiplin haline gelmiştir. Böylece semantik, dilbilim alanının temel alt disiplinlerinden biri olarak, yazılı ifadelerin anlamlarını, kültürel bağlamlarını ve dil-düşünce ilişkisini sistematik bir şekilde ortaya koyma noktasında dilbilim alanına önemli katkılar sağlamıştır. Modern dönem Batılı dilbilimcilerin çeşitli medeniyetlerin düşünce geleneklerinden beslendiği düşünüldüğünde ve bu çalışmada da değinilen klasik dönem Arap dilcilerin semantik alandaki önemli katkıları göz önünde bulundurulduğunda onu belirli bir coğrafyaya veya kültüre dayandırmak yanlış olacaktır. Dolayısıyla semantik, farklı medeniyetlerin birbirini tamamlayan katkılarıyla şekillenen ortak bir çabanın ürünüdür. Semantiğin farklı kültürlerden beslenen bu birikiminden yararlanılarak yapılacak olan yeni semantik çalışmalarıyla birlikte özellikle tefsir, hadis ilmi ve Arap dili ve belağatı alanındaki anlam kapalılıkları ve yorumsal karmaşıklıklar giderilerek Kur'an ayetlerinin, hadis metinlerinin ve edebi metinlerin daha doğru bir şekilde anlaşılması sağlanmış olunacaktır. Bu açıdan ilahiyat alanında yapılan çalışmalarda semantik araştırmaların dikkatle ele alınması ve bu alandaki eksikliklerin yeni çalışmalarla giderilmesi önerilmektedir. Ayrıca, anlambilim çalışmalarında disiplinler arası iş birliğinin geliştirilmesi, bu disiplinin akademik ve pratik potansiyelinden daha etkin bir biçimde yararlanılmasını sağlayacaktır.

KAYNAKÇA

Akarsu, Bedia, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*. Ankara: İnkılâp Yayınları, 7. Basım, 1998.

Aksan, Doğan, *Her yönüyle dil ana çizgileriyle dilbilim*. 1. Cilt. Ankara: Türk Dil Kurumu, 2. Basım, 1979.

Aksan, Doğan, *Her yönüyle dil ana çizgileriyle dilbilim*. 3. Cilt. Ankara: Türk Dil Kurumu, 2. Basım, 1982.

Aksan, Doğan. "Anlambilim, ilgili alanlar ve Türkçe". *Ankara U. TÖMER Dil Dergisi* 16/3 (Şubat 1994), 118-124.

Asutay, Muhammed Mücahit. *Arap anlambilimi ve Arap anlambiliminin el-hasâ'is'teki temelleri*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013.

Bayrav, Süheyla, *Yapısal dilbilimi*. İstanbul: Multilingual Yabancı Dil Yayınları, 1998.

Bûkara Nûman Abdulhamid, "el-Kitabetu'l-lisâniyyetu'l ʿArabiyye min'er-Ru'yeti'lG'arbiyye ilâ't-Te'şîli'l-İslamî li'l-Menhec". *Melik Suud Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi* 1/1 (2009), 1-45.

Condon, John C. *Kelimelerin Büyülü Dünyası -Anlambilim ve İletişim-*. çev. Murat Çiftkaya. İstanbul: İnsan Yayınları, 1995.

Çetin, Abdurrahman. "Lahn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27/55-56. Ankara: TDV Yayınları, 2003.

Daşkıran. Yaşar. "İbn Cinnî'ye göre anlamı etkileyen unsurlar". *Islâmî Araştırmalar Dergisi* 32/3 (Eylül 2021), 722-736.

Duran Gürbüz, Sultan. "Arap anlam biliminin temellendirilmesinde kadîm dilcilerin rolü: Câhiz örneği". *Anasay Dergisi* 8/29 (Ağustos 2024), 113-130.

Durmuş, İsmail. "Temmâm Hassân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/589-591. Ankara: TDV Yayınları, 2019.

ed-Dâye, Feyyaz, *İlmu'd-Delâleti'l-'Arabiyye -en-Nazariyye ve't-Tatbîk*. Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Mu'âsır, 2. Basım, 1996

el-Hazimi, Ulyan b. Muhammed. "Arap anlam bilimi". çev. Tahsin Yurttaş. *Bartın Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 1/2 (Haziran 2014), 89-112.

Enîs, İbrahim, *Delâletu'l-elfâz*. Kahire: Mektebetu'l-Anglo el-Mısriyye, 1993.

es-Sa'rân, Muhammed, *İlmu'l-Luğa: Mukaddime li'l-Kâri'i'l-'Arabî*. Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, 1999.

Izutsu, Toshihiko, *God And Man İn The Qur'an*. Malaysia: Islamic Book Trust, 2008.

Kalın, İbrahim. "Toshihiko Izutsu". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23/552-553. Ankara: TDV Yayınları, 2001.

Kıran, Ayşe - Kıran, Zeynel. *Dil bilime giriş*. Ankara: Seçkin Yayıncılık, 5.Basım, 2018.

Mengütaş, Mengütaş Dil Okulu. “Arapçanın Temel Kuralları”. Erişim 6 Ocak 2025. https://www.mengutas.com/arapca-ogrenme-hakkinda/

Mücahid, Abdülkerim. “Semantiğin Arap ve Batı dünyasındaki serüveni”. çev. Celalettin Divelekçi. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 47/2 (Ağustos 2006), 259-265.

Ömer, Ahmed Muhtar, *İlmu’d-Delâle*. Kahire: Âlemu’l-Kutub, 1998.

Ömer, Ahmed Muhtar, *İlmu’d-Delâle*. Kahire: Âlemu’l-Kutub, 6. Basım, 2006.

Seber, Abdülkerim. “Semantik-delalet kavramlarının mukayesesi ve anlam bilim kavramının muhtevasının tespiti”. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/2 (2013), 97-130.

Sîbeveyh, Ebû Bişr, *el-Kitâb*. Kahire: Mektebetü’l-Hancî, 3. Basım, 2014.

Strevens, Peter. “Uygulamalı dilbilim: Bir özet”. çev. Nesibe Fakılı. *Ankara Üniversitesi TÖMER Dil Dergisi Dilbilim Çevirileri Özel Sayısı* 37 (Kasım 1995), 17-28.

Teyfur, Mansur. “Ahmet Muhtar Ömer ve ‘İlmu’d-delale’ Adlı Eserinin Modern Arap Anlambilimindeki Yeri”. *Tasavvur / Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 8/2 (Aralık 2022), 1189–1224. https://doi.org/10.47424/tasavvur.1169547.

Türkmen, Mutlu. *Kur’an-ı Kerîm ve Kitâb-ı Mukaddes’te ‘brk’, ‘sbh’ ve ‘kds’ köklerinin semantik incelemesi.* Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007.

Uzun, Taceddin. “el-Câhız ve İlmu’l-luğadaki (Dilbilimdeki) Yeri”. *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/10 (2000), 89-118.

SELEME B. MÜSLİM EL-'AVTEBÎ ES-SUHÂRÎ'NİN HAYATI, İLMÎ KİŞİLİĞİ VE ESERLERİ

Mehmet ÖRTÜLÜ[*] & Recep KIRCI[**]

GİRİŞ

İnsanların birbirileriyle iletişiminde dil önemli rol oynayan unsurlardan biridir. Dilin sürekliliği ve gelişimi ise o dili kullananlar ve dilin kurallarını belirleyerek ona hizmet edenlerin de arasında bulunduğu bazı etkenlere dayanmaktadır. Dünya üzerinde gelişimi devam eden ve günümüze kadar sürekli gelişen dillerden bir tanesi Arapçadır. Ayrıca Müslümanlar için Kur'an ve Sünneti anlama çabası İslam Tarihi boyunca en önemli faaliyetlerden biri olmuştur. Bundan dolayı Müslümanlar ilk dönemlerden itibaren Arapçanın öğrenilmesine ve öğretilmesine İslam coğrafyasının her yerinde büyük bir önem vermişlerdir. Böylece Arapça tüm Müslümanların ortak kültür ve ilim dili olmuştur. Bu sebeple Hz. Peygamber'in vefatından sonra da birçok eser Arapça olarak kaleme alınmıştır. Bugün milyonlarca kilometre kare alanda yaşayan birçok Müslüman için Arapça ya anadili ya da ikinci dil olarak yaygın bir şekilde varlığını sürdürmektedir.

Arap dilinin gramerinin tespit edilip günümüze intikali, ömrünü bu yolda harcayıp emeğini buna teksif eden dilciler sayesindedir. Bu grup dilciler tek bir etnik kökene bağlı olmayıp birçok farklı milletten oluşmaktadır. Aynı zamanda bunlar farklı coğrafyalarda yaşayan kişilerdir. Söz konusu bu dilcilerden biri de Asya kıtasında (Arap Yarımadasının güneyinde) Umman'da yaşayan Seleme b. Müslim el-'Avtebî es-Suhârî el-ʿUmânî'dir (ö.5- 6. yy?). el-'Avtebî'nin hem kendi ifadelerinden hem de hakkında yazılanlardan anlaşıldığına göre o, kendini ilme ve eser telifine adamış bir âlimdir.

Araştırmada Seleme b. Müslim b. İbrahim el-'Avtebî es-Suhârî'nin hayatı, ilmî kişiliği ve eserleri ele alınacaktır. Ancak müellifin yaşadığı asır hakkında net bir bilgi bulunmamaktadır. Araştırmacılar onun hayatı hakkındaki malumatı, kendisine nispet edilen eserlerin ve ondan bahseden diğer müelliflerin eserlerinin muhtevasında aramışlar, bunlardan hareketle bazı görüşler ileri sürmüşlerdir. Bu araştırmada amacımız bu görüş ve değerlendirmeler ışığında böyle bir çalışma ile konuya ilgi duyanlara hizmet edip alana mütevazı bir katkı sunmaktır. Çalışmada literatür tarama yöntemiyle müellifin yaşadığı dönemlere yakın kaynaklar ve

[*] Öğretmen, Baün Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Yüksek Lisans Öğrencisi.

[**] Doç. Dr., Baün İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı Öğretim Üyesi

günümüzde yazılan kaynaklar incelenmiştir. Onun hayatına dair bilgiler ancak farklı kaynakları tarayıp inceleyerek ya da kendisine nispet edilen eserlerde aktardığı haber ve olaylardan hareketle elde edebilmektedir. Araştırma dil bilimci âlimin hayatına, yaşadığı döneme, coğrafyaya ve ilmî kişiliğine ışık tutacağından bizim açımızdan önemli görülmüştür. Araştırma ulaşılabilen kaynaklarla sınırlıdır. Es-Suhârî'nin hayatı hakkında yaşadığı döneme yakın kaynaklarda detaylı sağlam derli toplu bilgiler bulunmaması da bizim için bir sınırlılık oluşturmaktadır.

el-'Avtebî'nin dil bilimsel eseri *Kitabü'l-ibâne* ve onun muhakkikleri Dr. Abdülkerim Halife, Dr. Nusret Abdurrahman, Dr. Salâh Cezar, Dr. Muhammed Hasen ´Avvâd ve Dr. Câsir Ebu Safiyye tarafından yazılan tahkikin mukaddimesi ve müellifin hayatı bölümü, çalışmamızda yararlandığımız en önemli kaynaklar arasındadır. Fıkıh alanındaki, Süleyman b. İbrahim el-Bâbezîz el-Vercelânî ve Davud b. Ömer el-Bâbezîz el-Vercelânî tarafından tahkiki yapılan *Kitâbü'z-zıyâ* adlı eserinden ve tahkikin mukaddimesinden ve yine ona nispet edilen, nesep ilmi alanındaki, Muhammed İhsan en-Nass'ın tahkik ettiği *el-Ensâb* adındaki eserden ve birinci cildinin başında Sultan b. Mübarek b. Hamed eş-Şeybânî tarafından yazılan müellifin hal tercümesinden de yararlanılmıştır. Ayrıca Yakut el-Hamevî'nin *Mu´cemü'l-buldân* kitabından, İbnü'l-Esîr'in *el-Kâmil fi't-târîh* kitabından, el-Mi´velî'nin *Kısas ve ahbâr cerat fî Uman* kitabından, el-Battâşî'nin *İthâfü'l-a´yân fî târîhi ba´z-ı ´ulema-i Umân* kitabından, el-İzkevî'nin *Keşfü'l-gumme el-câmi liahbâri'l-Ümme* kitabından, es-Siyâbî'nin *Şahsiyyâtün Umâniyye* kitabından, el-Berrâdî'nin *Risâle fî mâ semi´tü bihi ev vekaftü ´aleyhi min tevâlîfi ashâbina* kitabından ve diğer birçok eserden istifade edilmiştir.

1. Umman'ın Coğrafi Konumu

Umman'ın günümüzdeki resmi adı Umman (Uman) Sultanlığı olarak geçmektedir. Asya kıtasının güney batısında Arap Yarımadasının güney doğu kısmında yer alan ülkenin başkenti Maskat'tır. Ülke idarî bakımdan Bâtıne, Zâhire, Dâhile, Şarkıye, Vüstâ olmak üzere beş mıntıkaya ayrılmıştır. Maskat, Zafâr, Müsendem, Büreymî adlarında beş muhafazası vardır. Muhafazalar da altmış bir idarî birim şeklinde vilayetlere ayrılmışlardır. Umman topraklarının büyük bir kısmı çöllerle kaplıdır.[1]

2. Umman'ın Tarihi

Antik kaynaklarda ülkenin adı Umana ve Magan olarak geçmektedir. Tarihi milattan önce üç bin yıllarına dayanır. Bir rivayete göre ülkenin ismi "a'mane" kelimesinden gelir.[2] Diğer bir rivayete göre Umman adı buraya ilk gelen Arap yerleşimci Umân b. Kahtân'dan kaynaklanmıştır. İlk dönemlerde Mısır ile siyasî, Sümerler ile ticarî ilişkileri olduğuna dair bilgiler bulunmaktadır. O dönemlerde Romalı yazarlar

---

1 Mustafa L. Bilge, "Umman", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayın Matbaacılı ve Ticaret İşletmesi, 2012), 42/140.

2 Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh el-Hamevî el-Bağdâdî er-Rûmî Yâkût el-Hamevî, *Muʿcemü'l-büldân* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1977), 4/150.

Umman'ın zenginliklerinden bahsederler ki bu zenginlik Himyerîler döneminden itibaren başlamıştır.[3]

Umman milattan sonra birinci asırdan itibaren Fars egemenliği altına girmeye başlamıştır. Bu asrın sonlarında da Araplar bu ülkeye göç etmeye başlamışlardır. Araplardan bölgeye ilk yerleşenlerin Mâlik b. Fehm önderliğinde Yemen'den gelen Ezd kabilesi mensupları olduğu rivayet edilir. Kudâa kabilesinden bazı gruplar da bölgeye yerleşmiştir. Bunlarla Sasanîler arasında daha sonra çatışmalar olmuştur. Hz. Peygamber zamanında Ebû Zeyd el-Ensârî ve Amr b. Âs bölgeye İslâm'a davet için gönderilmişler, bölge hâkimi Abd ve Ceyfer b. Cülendâ kardeşler tarafından iyi karşılanmışlardır. Böylece İslâmiyet Umman'da yayılmaya başlamıştır (8/630).

Amr b. Âs bölgede Hz. Peygamber'in vefatına kadar kalmıştır. Sonra Medine'ye dönmüştür.[4] Ezd kabilesi mensupları irtidat hareketlerine katılmış olsalar da Hz. Ebu Bekir'in gönderdiği ordu tarafından yenilgiye uğratılmalarından sonra tekrara İslam'a dönmüşlerdir. Hz. Ömer ve Hz. Osman dönemlerinden Umman'a Medine'den valiler görevlendirildiği bilinmektedir.[5]

Emeviler döneminde Umman, Irak valisinin görevlendirdiği ´âmil denilen idareciler tarafından yönetilmiştir. Emevilerin ilk dönemlerinde Emevi yönetimi ile bölge güçleri arasında çatışmalar yaşanmıştır. Daha sonraları görevlendirilen idarecilerin bölge halkına iyi davranmaları nedeniyle çatışmalar durmuştur.[6]

Abbasiler döneminde Ebu'l-'Abbas es-Seffâh (750-754) tarafından Ebu Ca´fer el-Mansur (754-775) Irak valisi olarak tayin edilmiş, o da Cenâh b. Ubâde b. Kays el-Henâî'yi Umman'a idareci olarak atamıştır. Sonra onu azledip onun yerine oğlu Muhammed b. Cenâh'ı atamıştır. Cenâh b. Ubâde İbâzıyye'ye iyi davranmıştır. Hatta Umman'ın yönetimi İbâzıyye'ye bırakılmıştır.[7]

Umman Hicri 132-134 yılları arasında Birinci Umman İmameti Dönemi, 134-177 arasında Cülendâ Oğulları Yönetimi, 177-280 yılları arasında İkinci Umman İmameti Dönemi, 280-317 yılları arasında Beni Sâme Devleti dönemi, 282-342 yılları arasında Üçüncü Zayıf Umman İmameti Dönemi, 293-905 yılları arasında Karmatîler dönemi, 407-579 yılları arsında Dördüncü İkili Umman İmameti dönemi, 579-906 yılları arasında Beni Nebhân Devleti dönemi, 809-964 yılları arasında Beşinci Umman İmameti Dönemi, 964-1026 yılları arasında İkinci Nebhân Devleti Dönemi, 1026-1034 yılları arasında Umman Emirlikleri Dönemi ve 1034-1162 yılları arasında Ye´âribe Devleti Dönemlerini yaşamıştır.[8]

Ya´rubî hanedanından I. Seyf b. Sultan'ın vefatından sonraki iç karışıklıktan sonra yönetime gelen II. Seyf b. Sultan'ın ölümünden (1156/1743) sonra İmam Ahmed b.

---

3 Bilge, "Umman", 42/141.

4 Ebu Süleyman Muhammed b. ´Âmir b. Râşid el-Efevî el-Mi´velî, *Kısas ve ahbâr cerat fî Uman* (Umman Sultanlığı: Vizâratü't-Türâsi'l-Kavmiyyi ve's-Sekâfe, 2014) , 82-83.

5 Bilge, "Umman" , 42/141.

6 el-Mi´velî, *Kısas ve ahbâr cerat fî Uman*, 85-92.

7 el-Mi´velî, *Kısas ve ahbâr cerat fî Uman*, 94.

8 el-Mi´velî, *Kısas ve ahbâr cerat fî Uman*, 96 vd.

Saîd (ö.1197/1783[?]) Umman'da yönetimi ele geçirmiştir. Böylece Bû Saîd hanedanı dönemi başlamıştır. Günümüzde de yönetim aynı hanedanın elindedir.[9]

3. Sosyal ve Kültürel Durum

el-'Avtebî'nin yaşadığı iddia edilen dönemlerde Umman'ın sosyal ve kültürel durumuna bakmanın müellifin yetiştiği ortam hakkında bir kanaate sahip olmak açısından faydalı olacağını düşünüyoruz.

el-Makdisî (ö.390/1000 civarı) *Ahsenü't-tekâsîm fî ma´rifeti'l-ekâlîm* adlı eserinde Umman hakkında şöyle diyor: "´Umân'a gelince onun kasabası Suhâr'dır. Onun şehirleri ise Nizva, es-Sir, Dank ...".[10] Ancak el-Makdisî'nin, Umman'a ait olarak saydığı şehirlerin arasında ´Avteb'i zikretmediği görülüyor. Bu da ´Avteb'in o dönemlerde Suhâr'ın bir mahallesi olduğunu gösteriyor.[11]

Yakut el-Hamevî Umman hakkında, bu ismin konulması, onun kökeni ve coğrafî sınırlarının belirlenmesi üzerine uzun bir bahis açmıştır. Eserde konu şu şekilde geçmektedir "O, Hecer'in doğusundadır. Hurma ve ekinleri bulunan birçok ülkeyi kapsar ancak sıcağıyla darb-ı mesel olmuştur.".[12] el-Makdisî eserinde oranın halkı arasında yaygın olan mezhebin ne olduğu hususunda bir ifade bulunmuyor. Yakut ise bu konuda şu ifadeleri kullanıyor: "Günümüzde (hicrî yedinci asrın başları) ibâzîdir, bu mezhebin dışında orada az bir yabancı azınlık vardır. Onlar bunu da saklamıyorlar.".[13] Bu demektir ki İbâzıyye Umman'da yaygın ve alenî bir mezheptir. Tarihî kökleri ise hicrî dördüncü ve beşinci asırlardan daha erken dönemlere dayanır.[14]

el-Makdisî, Seleme b. Müslim el-'Avtebî'nin doğup büyüdüğü ve yetiştiği yer olan Suhâr'dan da bahsetmiştir. Onun tasvirleri vasıtasıyla yaklaşık dördüncü asrın sonlarındaki haliyle şehir hakkında bir kanaat sahibi olmak mümkün. Zira bazı kaynaklar el-'Avtebî'nin bu dönemde yaşadığı görüşünü tercih ediyor.[15]

el-Makdisî şöyle diyor:

> Suhâr ´Umân'ın kasabasıdır. Çin denizinde ondan daha büyük bir şehir yoktur. Müreffeh, meskûn, temiz, bereketli, meyveli, varlıklı ve Zebîd ve San´â'dan daha asil bir şehir. İlginç çarşılar, zarif ve deniz kıyısına yayılmış bir belde. Tuğla ve tik ağacından yapılmış evleri yüksek ve harika. Çarşılarının sonunda, deniz kenarında bulunan caminin güzel ve uzun bir minaresi var. Şehir halkının tatlı su kuyuları ve tatlı su kanalları var. Onlar her hususta bolluk ve refah

---

9 Bilge, "Umman" , 42/142.

10 Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr el-Bennâ eş-Şâmî el-Beşşârî el-Makdisî, *Ahsenü't-tekâsîm fî ma´rifeti'l-ekâlîm* (Leiden: Beril Matbaası, 1906) , 70-71.

11 Ebu'l-Münzir Seleme b. Müslim b. İbrahim el-Avtebî, *Kitabü'l-ibâne fi'l-lugati'l-Arabiyye* (Umman, 1999) , 1/11.

12 Yâkût el-Hamevî, *Muʿcemü'l-büldân*, 4/150.

13 Yâkût el-Hamevî, *Muʿcemü'l-büldân*, 4/150.

14 el-Avtebî, *Kitabü'l-ibâne fi'l-lugati'l-Arabiyye*, 1/11.

15 el-Avtebî, *Kitabü'l-ibâne fi'l-lugati'l-Arabiyye*, 1/9.

> içinde. O, Çin'e giden koridor, doğunun ve Irak'ın hazinesi, Yemen'in imdadına yetişen dayanağıdır. Farslar oraya hâkim olmuşlardır. Namazgâh hurma ağaçlarının ortasındadır.[16]

İfadelerden anlaşıldığına göre şehirde hayatın ve medeniyetin nabzı hep atmaktadır. Doğal güzelliğinin yanında müreffeh, tüccarı bol bir şehirdir. O aynı zamanda doğunun ve Irak'ın mahzeni, Yemen'in imdadına yetişen desteği ve dayanağıdır.[17]

Yine el-Makdisî'nin ifadelerinden Suhâr'ın o dönemde tarımsal bakımdan da kendisine ve çevresine yetecek şekilde verimli olduğu kanaatine varılabilir.

Metinde geçen "Farslar oraya hâkim olmuşlardır." sözü dikkat çekiyor. el-Makdisî bu sözüyle hicrî 362 ve hicrî 363 yılları arasında Umman'ı ve onun kasabası Suhar'ı mahveden olaylara değiniyor olmalıdır.[18] Zira İbnü'l-Esîr (ö.630/1233) Adududevle'nin Kirman'dan Umman'a bir ordu sevk ettiğini ve hicrî 362 yılında denizde ve karada gerçekleşen şiddetli bir savaştan sonra Suhâr'ı ele geçirdiği bilgisini veriyor.[19]

Hicrî 363 yılında, Rebîulevvel ayında Adududevle'nin veziri Vezir Ebu'l-Kasım el-Mutahhar b. Muhammed, Suhâr dağlarını ve orada bulunan Şurât'ı istila etmiştir.[20]

Dikkat çekici olan bir husus da Yakut el-Hamevî (ö. 626/1229), *Mu´cemü'l-büldân* kitabında Suhâr'dan bahsederken ve Makdisî'nin kitabında zikrettiklerini metniyle birlikte aktarırken "Oraya Farslar hâkim olmuşlardır." ibaresini atlamasıdır.[21] Belki onun, metne sonradan dâhil edildiğini düşünmüştür. Zira bu ibare şehrin doğasının ve Umman'ın anlatıldığı genel bağlam ile uyumlu değildir. Bu ibarenin zikredilmemesi müstensihlerin nüshaları çoğaltırken yaptıkları bir hatadan da kaynaklanabilir. Ya da şehir Yakut zamanında tekrar oranın halkının eline geçmiştir.[22]

el-Makdisî Suhâr ve onun camiinden bahisle devamla şöyle diyor: "…En güzel şekilde inşa edilmiştir. Havası kasabanın en güzel, en temiz havasıdır. Camiin mihrabı dönen bir sarmal yapı şeklinde. Onu kâh sarı kâh yeşil bazen de kırmızı olarak görürsün.".[23]

Buna göre Suhâr, Umman'ın kasabasıdır. Ticarî bir merkezdir. Hicrî dördüncü asırda Çin denizi kıyısında ondan daha muhteşemi yoktur. O, gelişiminin zirvesinde olup medeniyetin aydınlık merkezidir.[24]

---

16 el-Makdisî, *Ahsenü't-tekâsîm fî ma´rifeti'l-ekâlîm*, 92.
17 el-Avtebî, *Kitabü'l-ibâne fi'l-lugati'l-Arabiyye*, 1/9-10.
18 el-Avtebî, *Kitabü'l-ibâne fi'l-lugati'l-Arabiyye*, 1/10.
19 Ebü'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh* (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-´İlmiyye, 1987), 7/348.
20 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 7/348.
21 Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, 3/393-394.
22 el-Avtebî, *Kitabü'l-ibâne fi'l-lugati'l-Arabiyye*, 1/10.
23 el-Makdisî, *Ahsenü't-tekâsîm fî ma´rifeti'l-ekâlîm*, 93.
24 el-Avtebî, *Kitabü'l-ibâne fi'l-lugati'l-Arabiyye*, 1/10-11.

4. Siyasi Çerçeve

el-Battâşî *İthâfü'l-a´yân fî târîh-i ba´z-ı ´ulema-i Umân* adlı esrinde, Şeyh Ebu Ali el-Hasen b. Saîd en-Nizvî'den bahsederken, onun beşinci yüzyılın ilk yarısı âlimlerinden olduğunu ve öğrencilerinden birinin de *ez-Ziyâ*, *el-İbâne* ve diğer birçok eserin müellifi olan Seleme b. Müslim el-'Avtebî es-Suharî olduğunu belirtir.[25] Bu, el-Avtebî'nin şöhretinin, 453 yılında vefat eden[26] hocası Ebu Ali el-Hasen b. Saîd en-Nizvî'nin şöhretiyle birlikte yayıldığı anlamına gelir. Bu da el-Avtebî'nin İbâzıyye devletinin imamları el-Halil b. Şazân ve Râşid b. Saîd ile çağdaş olduğu sonucuna götürür.[27] Rivayetler, İmam Râşid b. Saîd 'in Hicri 445 yılının Muharrem ayında vefat ettiğini gösteriyor.[28]

Buna göre el-Avtebî, Hicri dördüncü yüzyılın sonlarında ve beşinci yüzyılın ortalarında, çoğunlukla Abbasi hilafetinin ve ardından Karmatîlerin Umman'da kendilerine biat edilen İbâzî imamlarıyla olan mücadeleleriyle anılan büyük ve değişken siyasi olaylara tanık olmuştur.[29]

İbnü'l-Esir, 363 yılı olaylarını anlatırken Adudüddevle'nin ordusu ile Berim'de toplanan Zenciler arasındaki savaştan bahsettikten sonra şöyle der:

> Sonra Uman dağlarında Şurât'tan birçok topluluk bir araya geldi ve kendilerine emir olarak Verd b. Ziyad'ı seçtiler, halife olarak da Hafs b. Râşid'i atadılar. Güçleri arttı. Adudüddevle, Mutahhar b. Abdullah'ı denizden gönderdi, o da Uman'ın Harfan bölgesine ulaştı, oranın halkına saldırdı, onları ağır bir şekilde yendi, esirler aldı. Sonra Suhâr'dan dört günlük mesafedeki Dama'ya gitti, oradakilerle savaştı ve onları büyük bir yenilgiye uğrattı... Emirleri Verd ve İmamları Hafs mağlup olup kaçtılar, Mutahhar onları o dağların kasabası olan Nizva'ya kadar takip etti, oradan da kaçtılar... Verd öldürüldü, Hafs Yemen'e kaçtı ve orada bir muallim oldu... Ülke istikrar kazandı, itaat etti ve ülkede muhalif kalmadı.[30] Olaylar birbirini izledi, Hicri 374 yılında Adudüddevle'nin oğlu Samsamüddevle için ´Uman'da hutbe okundu, Uman Şerefüddevle'ye aitti, vekili ise Üstad Hürmüz'dü. Şurât'tan büyük bir kalabalık Uman'da toplandı ve Emir olarak birini seçtiler ve esir alındı, Umman tekrar Şerefüddevle'ye geçti.[31]

el-'Avtebî'nin yaşadığı kabul edilen asırlardan biri de hicri altıncı yüz yıldır. Umman bu dönemde de çok zor bir süreçten geçmekte idi. Umman'da ciddi kargaşa ve siyasi çekişmeler vardı. Rustâkiyye medresesine mensup bazı âlimler hicri 496 yılında İmam Râşid b. Ali'nin yönetimine isyan etmişler, isyan büyüyünce Rustâk'a gidip

---

25 eş-Şeyh Seyf b. Hamûd b. Hâmid el-Battâşî, *İthâfü'l-a´yân fî târîhi ba´z-ı ´ulema-i Umân* (Mektebü'l-Müsteşârî'l-Hâs licelâleti's-Sultân li'ş-Şu'ûni'd-Dîniyye ve't-Târîhiyye, 2016) , 1/339.

26 el-Battâşî, *İthâfü'l-a´yân fî târîhi ba´z-ı ´ulema-i Umân*, 1/339.

27 el-Avtebî, *Kitabü'l-ibâne fi'l-lugati'l-Arabiyye*, 1/12.

28 Serhan b. Saîd el-İzkevî, *Keşfü'l-gumme el-câmi liahbâri'l-Ümme* (Maskat: Uman Sultanlığı Miras ve Kültür BAkanlığı, 2013), 3/174.

29 el-Avtebî, *Kitabü'l-ibâne fi'l-lugati'l-Arabiyye*, 1/12.

30 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 7/348-349.

31 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 7/419.

kendilerine destekçi toplamaya başlamışlar ve imam Râşid b. Ali'nin görevden azlini talep etmişlerdir. Kalkışma başarısız olmuş. İsyanın planlayıcısı ve önderi konumundaki kadı Neccâd b. Mûsa el-Manahî imam tarafından idam edilmiştir. Aynı yıl imam da vefat etmiştir.[32]

İmam Râşid'den sonra yönetime İmam Muhammed b. Ebî Ğassân geçmiş ve el-Bâtıne halkına mektup göndererek kendisine biat etmeleri çağrısında bulunmuş, halk da İmam Muhammed'e gönüllü olarak biat etmiştir. Hicri 557 yılında vefat eden İmam Muhammed b. Hanbeş de yönetime ortak olmuştur. Bu dönemde taht kavgaları hiç eksik olmamıştır. İmam Muhammed b. Ebî Ğassân, Suhâr yöneticisi Nebhanlı sultan el-Mürşid b. el-Mürşid b. Felâh ile çetin bir mücadele içinde olmuştur. Bu mücadelede bilhassa el-Bâtıne'deki kabileler, Nebhanlılara karşı İmam Muhammed b. Ebî Ğassân'ı desteklemişlerdir.[33] İmam Muhammed döneminde hicri 549 yılında Hardele b. Semâ'a ve kardeşi Cebr vefat etmişlerdir. Hicri 552 yılında vefat edene kadar bölgede İmam Muhammed b. Ebî Ğassân yönetimde kalmıştır.[34]

İmam Muhammed b. Ebî Ğassân'dan sonra hicri 549 yılında yönetim Mûsâ b. Ebi'l-Me'alî b. Mûsâ b. Neccâd'a (ö. 579/1183) geçmiştir. Umman'da işler karışık bir hal alınca Hicri altıncı yüzyılın ikinci yarısında kendilerine biat edilen üç imamdan biridir. Mûsâ b. Ebi'l-Me'alî b. Mûsâ b. Neccâd, isyanları ve çatışmaları bitirmiş ve halkı arasında adalet ve hakkaniyete riayet ederek onların gönlünü kazanmıştır. Otuz yıl süren bu huzur ve güven ortamı hicri 579 yılında bedevilerin isyanı ile bozulmuş ve bu isyanla birlikte Umman'da yeni bir fitne ve kargaşa dönemi başlamıştır. İmam Mûsâ ve kardeşi Abdullah yanlarında bulunanlarla birlikte Tav köyünde isyancılar tarafından öldürülmüşlerdir. Bu durum otuz yıl boyunca adaletli yönetimin nimetlerinden istifade eden halkı çok üzmüştür.[35]

Umman, bundan sonra hicri altıncı yüz yılın sonlarına kadar çeşitli olaylara şahit olmuştur. Sultanlar ve imamlar, Nebhânîlerin bölgeye gelişinden önce de sonra da hâkim oldukları bölgelerde birbirlerinden bağımsız hareket etmişlerdir. Bütün bu kavgalara ilaveten bölgede Nebhânîler devleti de iktidar savaşı vermiştir. Tarih kaynakları o dönemin olaylarını kronolojik olarak düzenli bir şekilde aktarmamaktadır.[36]

Umman'da o dönemde böylesine çok olaylar ve karışıklıklar yaşandığı halde el-'Avtebî'nin telif ettiği kitaplarda bunlara dair bir bilgi bulunmamaktadır. Dolayısıyla onun bu olaylar ve karışıklar esnasında nasıl bir tutum içinde bulunduğu

---

[32] Nureddin Abdullah b. Humeyd es-Sâlimî, *Tuhfetü'l-a´yân bisîrati ehli Umân* (Mektbetü'l-İstikâme, ts.), 1/32; el-Battâşî, *İthâfü'l-a´yân fî târîhi ba´z-ı ´ulema-i Umân*, 1/558; Ebu'l-Münzir Seleme b. Müslim b. İbrahim el-Avtebî, *Kitabü'-z-ziyâ* (Umman Sultanlığı: Vizâratü'l-Evkâf ve'ş-Şu'ûni'd-Dîniyye, 2015), 1/30; Lütfi Özbey, *el-'Avtebî'nin Arap sesbilimi, sözcükbilimi ve gramerine katkıları -el-İbâne örneği-* (Bayburt Ünversitesi, Doktora Tezi, 2023), 18-19.

[33] Ebu Bekir Ahmed b. en-Nadr el-´Umanî İbnü'n-Nadr, *ed-De´âim* (Umman Sultanlığı: Vizâratü't-Türâsi'l-Kavmiyyi ve's-Sekâfe, 1988), 8-9.

[34] el-Avtebî, *Kitabü'-z-ziyâ*, 1/30; Özbey, *el-'Avtebî'nin Arap sesbilimi, sözcükbilimi ve gramerine katkıları -el-İbâne örneği-*, 19.

[35] el-Avtebî, *Kitabü'-z-ziyâ*, 1/30-31; Özbey, *el-'Avtebî'nin Arap sesbilimi, sözcükbilimi ve gramerine katkıları -el-İbâne örneği-*, 19.

[36] el-Avtebî, *Kitabü'-z-ziyâ*, 1/31; Özbey, *el-'Avtebî'nin Arap sesbilimi, sözcükbilimi ve gramerine katkıları -el-İbâne örneği-*, 19-20.

bilinememektedir. Bu durum onun bütün bu kargaşa ve siyasi çekişmelerden uzak kalarak adeta münzevi bir hayat yaşadığını, kendini ilme adadığını göstermektedir. Hâlbuki onun muasırı bazı âlimler bu olaylarda aktif roller almışlardır. Buna hicri 557 yılında vefat eden Ebubekir b. Ahmed b. 'Abdillah b. Mûsâ el-Kindî örnek verilebilir.[37]

5. el-'Avtebî'nin Adı ve Nesebi

Müellifin adı *Kitâbü'l-İbâne*'nin hicri 1420 miladi 1999 yılındaki tahkikli ilk baskısında سَلَمَةُ بن مُسْلِم العَوْتَبي الصُّحَاريّ şeklinde harekeli olarak geçmektedir.

Kitâbü'l-İbâne'nin mukaddimesinde verilen bilgilerden öğrendiğimize göre Seleme b. Müslim el-'Avtebî es-Suhârî'nin adı, *el-Ensâb* kitabının muhakkiki tarafından hicrî 1402, miladî 1981 baskısında Selime b. Müsellem el-'Avtebî es-Suhârî şeklinde ifade edilmiştir. *el-Ensâb* kitabının hicrî 1405, miladî 1984 yılındaki ikinci baskısında ise müellifin adı harekesiz olarak şöyle geçmektedir: تأليف المؤرخ المحقق سلمة بن مسلم العوتبي الصحاري.[38] Bu isimlerin hepsini Araplar erkek çocukları için kullansalar da *el-İbâne* muhakkiklerine göre yaygın olanı şudur: سَلَمَة بن مُسْلِم.[39]

el-Ensâb kitabının ulaşabildiğimiz hicri 1427, miladi 2006 yılındaki dördüncü baskısında da müellifin adı dış kapakta ve iç kapakta harekesiz olarak العلامة أبو المنذر سلمة بن مسلم العوتبي الصحاري şeklinde geçmektedir. Ancak Sultan b. Mübarek b. Hamed eş-Şeybânî tarafından kaleme alınan müellifin terceme-i hâlinde adı سَلَمَةُ بنُ مُسْلِمِ العَوْتَبي şeklinde harekeli olarak yer almaktadır.[40]

ez-Ziyâ kitabının hicri 1436 miladi 2015 yılında yayınlanan birinci baskısında, müellifin adı harekesiz olarak şöyle geçmektedir: العلامة سلمة بن مسلم بن إبراهيم العوتبي.

Eş-Şeyh Seyf b. Hamûd b. Hâmid el-Battâşî'nin *İthâfü'l-a´yân fî târîh-i ba´z-ı ´ulema-i Umân* adlı kitabında müellifin ismi şöyle geçmiştedir: أبو المنذر سلمة بن مسلم بن إبراهيم الصحاري العوتبي. Müellif, Seleme b. Müslim el-'Avtebî hakkında dört sayfada bazı bilgiler vermiş, bazı tasniflerine değinmiştir. *el-İbâne fi'l-luga* kitabı da bunlardandır. el-'Avtebî'nin vefat tarihinden bahsetmemiş ancak beşinci asrın ilk yarısında yaşayan âlimlerden olduğunu zikretmekle yetinmiştir. Ayrıca Ezd kabilesinin Tâhiye kolundan olduğunu ifade etmiştir. Fakat yararlandığı kaynakları zikretmemiştir.[41]

Serhan b. Saîd el-İzkevî el-´Umanî'nin telif ettiği *Keşfü'l-gumme el-câmi liahbâri'l-Ümme* kitabında da muhakkiklerin dipnotu olarak aynı bilgiler bulunmaktadır.[42]

Onun adı ve nesebiyle ilgili olarak birbirini tamamlayan bu rivayetler vasıtasıyla adının Seleme b. Müslim b. İbrahim el-'Avtebî es-Suhârî el-´Umânî, künyesinin de Ebu'l-Münzir olduğu anlaşılmaktadır. ´Avteb'de doğmuştur ve oraya nispet

---

37 el-Avtebî, *Kitabü'-z-ziyâ*, 1/31; Özbey, *el-'Avtebî'nin Arap sesbilimi, sözcükbilimi ve gramerine katkıları - el-İbâne örneği-*, 20.

38 el-Avtebî, *Kitabü'l-ibâne fi'l-lugati'l-Arabiyye*, 1/7.

39 el-Avtebî, *Kitabü'l-ibâne fi'l-lugati'l-Arabiyye*, 1/8.

40 Ebu'l-Münzir Seleme b. Müslim el-Avtebî, *el-Ensâb* (Umman, 2006), 1/9.

41 el-Battâşî, *İthâfü'l-a´yân fi târîhi ba´z-ı ´ulema-i Umân*, 1/350-353.

42 el-İzkevî, *Keşfü'l-gumme el-câmi liahbâri'l-Ümme*, 3/295.

edilmiştir. ´Avteb, Suhâr'ın doğusunda ona bağlı şehirdir. O zamanlar onun bir mahallesi durumundaydı.[43]

6. el-Avtebî'nin Doğum ve Vefat Tarihi

Elimizdeki kaynaklarla, müellifin doğum ve vefat yılı tespit edilemediği gibi yaşadığı asrın belirlenmesi hususunda da ihtilaf edilmiştir.[44]

el-'Avtebî'nin çocukluğu ve ailesi hakkında kaynaklarda kayda değer bir bilgiye rastlanılmamaktadır. Ancak Umman'ın Suhâr vilayetinde doğduğunu ve ilimle iştigal eden bir aileye mensup olduğunu söylemek mümkündür. Çünkü bizzat kendisi *Kitâbü'z-ziyâ'* adlı fıkıh ansiklopedisinin dördüncü cildinde babasıyla alakalı şöyle söylemektedir:

روى لي والدي مسلم بن إبراهيم عن ابن عباس أنه كان يقول: ليلة القدر على سبع وعشرين ليلة من شهر رمضان

"Babam Müslim b. İbrahim, Abdullah b. Abbas'tan Kadir gecesinin Ramazanın yirmi yedinci gecesi olduğuna dair hadis rivayet etmiştir.".[45]

Bazı araştırmacılar Hicri 277, Miladi 887 yılında meydana gelen ve *Kitabü'l-ensâb*'da da anlatılan[46] Ravza Vak´asında[47] adı geçenlerden birinin el-'Avtebî olduğu kabulünden hareketle onun hicri üçüncü asırda yaşadığını kabul etmişlerdir. *Kitabü'l-ensâb*'da şu ibare geçmektedir: "Ve Müslim ile Ahmed b. İsa el-'Avtebî'ye yazdılar ve onlardan Beni Ümran'dan Atik'ten olanların Bâtıne'de kendilerine biat etmelerini istediler".[48] Buna binaen es-Siyabi, Tâhiye'nin Müslim ve Ahmed'in nesebinde zikredilmediği, oysa onların aynı Seleme aşiretinden oldukları ve o dönemde Atik'in Umman topraklarının Bâtıne bölgesinde yaygın olduğu sonucuna varmıştır.[49]

Kitabü'z-ziyâ'nın tahkikinin mukaddimesinde bu rivayetler şöyle değerlendirilir:

> Bütün bunları sunduktan sonra görüyorum ki -Allah en iyisini bilir- bu soy zincirleri tek bir metne dayanmalarına ve farklı sonuçlar vermelerine rağmen, aslında bu şahısla hiçbir ilgisi olmayan ihtimaller ve içtihatlardır. Özellikle de bu hükümlerin hepsinin, mekânda birbirine yakın ve zamanda birbirinden uzak iki farklı şahsiyete ait şüpheli iki isme dayandığını bildiğimizde. İşte bu isme dayanıp ondan çıkardıkları şeyleri zikretmişlerdir. el-'Avtebî, *ez-Ziyâ*'nın beşinci cildinde şöyle demiştir: 'Bir kadın namaz kılarken biri ondan izin istese kadın tesbih ifadesi söyler; Süleyman b. el-Hakem (h. 237) ve Müslim b. İbrahim'den rivayet edildiğine göre

---

43 el-Avtebî, *Kitabü'l-ibâne fi'l-lugati'l-Arabiyye*, 1/9.
44 el-Avtebî, *Kitabü'l-ibâne fi'l-lugati'l-Arabiyye*, 1/5.
45 el-Avtebî, *Kitabü'-z-ziyâ*, 4/502.
46 el-Avtebî, *el-Ensâb*, 2/746-761.
47 es-Sâlimî, *Tuhfetü'l-a´yân bisîrati ehli Umân*, 1/231-239.
48 el-Avtebî, *el-Ensâb*, 2/746-747.
49 Ahmed b. Su´ûd es-Siyâbî, *Şahsiyyâtün Umâniyye* (Maskat: Zâkiratü Umân, 2017), 141-142.

> bazıları onda namaz bozacak bir durum görmediler...'.[50] Burada metin bunu ima etse de Müslim b. İbrahim ismiyle kastedilen müellifin babası değildir; çünkü aralarındaki zaman farkı bunu reddetmektedir; sadece isimler aynıdır; çünkü burada adı geçen kişiden ve Süleyman b. el-Hakem'den Ebu Zeyd el-Vaddâh b. ´Akabe (h. 237) de rivayet etmektedir. Bunların hepsi üçüncü hicri yüzyıl âlimlerindendir. Bu bilgilerden anlaşılıyor ki Müslim b. İbrahim, 277 yılındaki Tenüf'teki meşhur Ravza Vak´asında kendisiyle yazışma yapılan ve İmam es-Salt b. Malik'e yardıma katılan kişidir. Bu da gösteriyor ki, dayandıkları olay ve haberler tek bir şahsa ait değildir; bilakis sadece isimde birbirine benzeyen iki şahıs vardır. Ayrıca tüm bu çıkarımları zaruret olmaksızın zorlama kabilinden sayabiliriz; çünkü sorun öncelikle genelin ispatındadır (o, Ezdî mi yoksa değil mi?). Sonra da bu iki büyük ve köklü kabile Kahtânî Ezd'e dayanan amca çocukları olmalarına rağmen özel olanda içtihat yapılıyor (Tâhî mi yoksa Atîkî mi?). Allah en doğrusunu bilir.[51]

es-Siyabî, *Asdaku'l-menâhic fî temyîzi'l-İbâzıyye mine'l-Havâric* adlı eserinde el-'Avtebî'yi "Uman'ın Meşhur Âlimlerinin Beşinci Tabakası" başlığı altında zikretmiştir ve Tâhiye'den olduğu bilgisini vermiştir.[52]

el-İbâne muhakkiklerine göre araştırmacıların çoğu el-'Avtebî'nin Hicri dördüncü asrın ortalarında yaşadığını kabul ederler. Bu görüşte olanlar el-'Avtebî'nin *Kitabü'l-ensâb*'ında zikrettiği kralların ve halifelerin tarihini Hicri 345 yılına kadar getirmesini delil kabul ederler.[53] Bazıları da buna beşinci asrın başlarını da ilave ederler. Zira *el-Ensâb*, *el-İbâne* ve *ez-Ziyâ* kitaplarında el-'Avtebî'nin bahsedilen dönemdeki kaynaklara müracaat ettiği görülmektedir. *Kitabü'z-ziyâ*'nın muhakkikleri bunları sağlam delil olarak görmezler.[54] el-Battâşî de el-'Avtebî'yi beşinci asrın ilk yarısında yaşayan âlimlerden kabul eder.[55]

Kitâbü'z-ziyâ muhakkiklerinin de ifade ettiği gibi el-Avtebî'nin *Kitâbü'l-ensâb*'da hükümdarlar ve halifelerden bahsederken Hicri 345 yılına kadar olan bilgilere dayanması, onun ölüm tarihini belirlemede kesin bir kanıt değildir. Çünkü bazı sebeplerden dolayı bu eserin müellife ait olduğunu kesin bir şekilde söyleyemiyoruz. Zira *Kitâbü'l-ensâb* detaylı bir incelemeyle ele alınmış değildir. Dahası, *Kitâbü'z-ziyâ*'da bu esere hiçbir atıfta bulunulmamaktadır. Buna karşılık, *Kitâbü'l-ibâne* adlı eserine ilk altı cüzde on beşten fazla atıf bulunmaktadır.[56]

Bazıları da *el-Ensâb* kitabında geçen şu ifadeyi delil kabul ederek onun dördüncü asrın üçüncü çeyreği içinde doğduğunu kabul ederler:

---

50 el-Avtebî, *Kitabü'-z-ziyâ*, 6/509.

51 el-Avtebî, *Kitabü'-z-ziyâ*, 1/15-16.

52 Salim b. Hammud b. Şâmis es-Semâilî es-Siyâbî, *Asdaku'l-menâhic fî temyîzi'l-İbâzıyye mine'l-Havâric* (Umman Sultanlığı: Vizâratü't-Türâsi'l-Kavmiyyi ve's-Sekâfe, 1979), 54.

53 el-Avtebî, *el-Ensâb*, 1/118.

54 el-Avtebî, *Kitabü'-z-ziyâ*, 1/17.

55 el-Battâşî, *İthâfü'l-a´yân fî târîhi ba´z-ı ´ulema-i Umân*, 1/350.

56 el-Avtebî, *Kitabü'-z-ziyâ*, 1/23.

> Bana Fars'ın Şiraz şehrinden bir adam şöyle anlattı: "Cenaze namazı için İbn-i Düreyd'in cenazesine katıldım. Defin işi bittikten sonra, bir hamal (*Kitâbü'z-zıyâ*'da deve çobanı olarak geçmektedir.) getirildi ve onun yanına defnedildi. İnsanlar şaşkınlıkla şöyle dediler: 'Kimin yanına kim' ve birbirlerine şu beyitleri okuyorlardı... Bu beyitler şöyledir...[57]

Bazı araştırmacılara göre bunun doğruluğuna delil, el-'Avtebî'nin Şirazlı şahıstan bunu "حدثني" (bana anlattı) lafzıyla aktarması "سمعت" (duydum) veya "بلغني" (bana ulaştı) dememesidir. Buna göre, Şirazlı şahıs 321 (935) yılında İbn Düreyd'in cenazesine katılmış ve onu hafızasında tutmuş, sonra yaşlılığında el-'Avtebî'ye yetişmiştir. Bu durumda ikisinin görüşmesi muhtemelen 380-390 (990-1000) yılları arasında olmuştur ki bu da el-'Avtebî'nin birkaç yıl önce doğduğunu gösterir.[58]

Kitâbü'z-zıyâ muhakkiklerine göre el-Avtebî'nin İbn Düreyd'in cenazesi ile ilgili olarak zikrettiği hikâye, Şirazlıdan işitme şeklinde olmayıp muhtemelen iki olasılıktan biridir: Ya bu nakil doğrudan kendisine ait değildir, aksine bir kaynaktan aynen alınmış ve üzerine yorum yapılmamıştır. Ya da *Kitâbü'l-ensâb*, *Kitâbü'z-zıyâ* ve *Kitâbü'l-ibâne*'nin müellifi aynı kişi değildir; çünkü *Kitâbü'z-zıyâ*'da *Kitâbü'l-ensâb*'a herhangi bir atıf veya işaret bulunmamaktadır. Aynı şekilde, bunun tersi de geçerlidir. Buna karşılık, *Kitâbü'z-zıyâ*'da birçok yerde *Kitâbü'l-ibâne*'ye atıfta bulunulmaktadır.[59]

Kimileri de, *el-Ensâb* adlı kitabında[60] İbn Hazm el-Endelüsî'den (ö. 456/1064) ve *ez-Zıyâ* adlı ansiklopedisinde Ebu Hâmid el-Gazzali'den (ö. 505/1111) nakilde bulunması ve yaşadıkları yerler arasındaki uzaklık göz önüne alındığında, onu beşinci yüzyılın ve altıncı yüzyılın başlarının âlimlerinden saymaktadır. eş-Şeybânî, bu son rivayeti esas almaktadır.[61]

Ancak *el-Ensâb* kitabında ismi geçen el-Endelüsî'nin Hicri 456 yılında vefat eden İbn Hazm el-Endelüsî değil, Hicrî 238 yılında vefat eden Abdülmelik b. Habib el-Endelüsî olduğunu söyleyerek bunu reddedenler olmuştur. Ebu Hâmid el-Gazzali'den nakilde bulunmasına gelince, bunun açık ve kesin olmadığını, bilakis müstensihler veya diğer âlimler tarafından altıncı yüzyıl âlimlerinin nakillerinin eklenmesi söz konusu olduğunu ifade etmişlerdir. el-'Avtebî'nin ömrünün altıncı Hicrî yüzyıla kadar uzaması ihtimalini uzak bir ihtimal olarak görmüşlerdir. Bu nakillerin bir araya getirilmesinin zor olduğunu ve el-'Avtebî'nin Şirazlıdan naklettikleri ile bu nakiller arasında bir çelişki bulunduğunu söylemişlerdir.[62]

Kitâbü'z-zıyâ'nın özelliklerinden biri de, *el-Cevâmi'*, *Beyânü'ş-şer'* ve *el-Musannef* gibi diğer Meşârika eserlerinin aksine, müstensihlerin nadir eklemeleri dışında, müellifin metninden gelmeyen fazlalıkların bulunmamasıdır. Bu durum, el-Avtebî'nin kitabına müstensihlerin ekleme yapma ihtimalini ortadan kaldırmaktadır.

---

57 el-Avtebî, *el-Ensâb*, 2/783.
58 el-Avtebî, *Kitabü'-z-zıyâ*, 1/18-19.
59 el-Avtebî, *Kitabü'-z-zıyâ*, 1/23-24.
60 el-Avtebî, *el-Ensâb*, 2/234.
61 el-Avtebî, *el-Ensâb*, 1/9.
62 el-Avtebî, *Kitabü'-z-zıyâ*, 1/21.

Bu, İbn Hazm el-Endülüsî'den (ö. 456/1064) *Kitâbü'l-ensâb*'da nakledenin ve Ebû Hâmid el-Gazzâlî'den (ö. 505/1111) *Kitâbü'z-zıyâ*'da nakledenin bizzat kendisi olduğunu kanıtlamaktadır.[63]

Ahmed b. Su´ûd es-Siyâbî de, *Şahsiyyâtün Umâniyye* isimli kitabında el-Avtebî'nin beşinci asrın ikinci yarısında yaşadığını ifade etmiştir. Buna delil olarak da onun kaynakları arasında hicri 456 yılında vefat eden İbn Hazm el-Endelüsî'nin *Cemheratü nesebi'l-Arab* eserinin bulunmasını göstermiştir.[64] el-Avtebî, Lakît b. el-Haris'in nesebiyle ilgili olarak ondan şöyle nakilde bulunmuştur: "Lakît b. el-Haris oğulları, el-Haris b. Malik b. Fehm oğullarındandır. Ka´b b. Sûr b. Bekr oğulları da onlardandır.".[65] Yine aynı kaynakta el-Ezdî nispesiyle adı geçen el-Avtebî'nin Tâhiye kabilesinden mi ve yoksa el-Atîk kabilesinden mi olduğu hususunda tartışma mevcuttur.[66] *Kitabü'z-zıyâ*'nın mukaddimesinde aynı mesele tartışılmıştır.[67] es-Siyâbî, el-Avtebî'nin Rustâk fırkası imamı Ebu Muhammed İbn Bereke okuluna mensup olduğu bilgisini veriyor.[68]

Ahmed el-Kindî, bu görüşe ek olarak, hicri beşinci yüzyılda Umman'da önemli bir olay yaşandığı, Müslümanların söz birliği etmek ve saflarını birleştirmek için İmam Râşid b. Saîd (ö. 445/1053) riyasetinde âlimlerin ve kadıların toplandığı, Musa b. Musa ve Râşid b. Nazar olaylarından sonra bu ayrılığın yaşandığını belirtmiştir. Bu toplantıya katılanlardan el-'Avtebî'nin hocasının oğlu olduğu iddia edilen el-Hasan b. Said b. Kureyş'in hicri beşinci yüzyılın sonlarında yaşadığı ve el-'Avtebî ile çağdaş olup vefatlarının birbirine yakın olduğu ifade edilmiştir.[69]

Ahmed b. Hamd el-Halilî, el-Avtebî'nin Ebu Hâmid el-Gazalî'den (ö.505/1111) nakilde bulunmasından hareketle yaşadıkları yerlerin uzaklığı ve Gazalinin şöhretinin ancak altıncı asırda yayılmış olabileceğini dikkate alarak müellifin altıncı asırda vefat ettiği görüşündedir.[70]

Saîd el-´Abrî de 2008 yılında düzenlenen Uluslar arası el-Avtebî es-Suhârî Sempozyumundaki "Kitabü'z-Zıya Özelinde el-'Avtebî'nin Fıkıh Metodolojisi" adlı bildirisindeki ifadesine göre el-'Avtebî'nin altıncı yüzyıla girdiğini kabul edenlerdendir.[71] Buna delil olarak da onun Hicri 513 senesinde vefat eden Neccâd b. Musa el-Manahî'nin *Hakâikku'l-edille (Ekille)* kitabından nakilde bulunmasını gösterir.[72]

el-Avtebî'nin *Kitâbü'z-zıyâ*'da, *Hakâiku'l-edille* adlı kitaptan nakilde bulunduğu sabittir. Saîd el-Abrî'nin bahsettiği gibi el-Avtebî, Neccâd b. Musa el-Manahî'nin (ö. 513/1119) *el-Ekille ve hakâiku'l-edille* eserinden nakilde bulunmuştur. *Kitâbü'z-zıyâ* muhakkikleri *el-Ekille* adlı bu kitabın cüzleri kayıp olduğundan bundan emin

---

63 el-Avtebî, *Kitabü'-z-zıyâ*, 1/24.
64 es-Siyâbî, *Şahsiyyâtün Umâniyye*, 142.
65 el-Avtebî, *el-Ensâb*, 2/791.
66 es-Siyâbî, *Şahsiyyâtün Umâniyye*, 141,147.
67 el-Avtebî, *Kitabü'-z-zıyâ*, 1/14-16.
68 es-Siyâbî, *Şahsiyyâtün Umâniyye*, 147.
69 el-Avtebî, *Kitabü'-z-zıyâ*, 1/19.
70 el-Avtebî, *Kitabü'-z-zıyâ*, 1/20.
71 el-´Abrî'den aktaran el-Avtebî, *Kitabü'-z-zıyâ*, 1/20-21.
72 el-Avtebî, *Kitabü'-z-zıyâ*, 1/20-21.

olamadıklarını sonrasında ilk cildin bir nüshasına ulaştıklarını ifade etmişlerdir. "Kitâbü'l-İlm" (c. 1) ve "Kitâbü'l-Usûl" (c. 3) bölümlerinde el-Avtebî'nin ondan tam metinler naklettiğini gördüklerini ve onun el-Avtebî'nin kaynaklarından olduğunu teyit ettiklerini bildirmişlerdir.[73]

Kitabü'z-zıyâ muhakkiklerince gerçekleştirilen bazı tahriçler ve bazı metinlerin tetkiki yoluyla el-Avtebî'nin kendi çağdaşı (h.6.yy) müelliflerin bazı kitaplarından nakiller yaptığı görülmektedir. Nitekim beşinci cildde et-Tartûşî olarak tanınan Ebu Bekir Muhammed b. el-Velid el-Endülüsî'nin (ö. 520/1126) *Siracü'l-müluk* adlı kitabından nakil yaptığı tespit edilmiştir. Farklı kısımlarında Cârullah Mahmud b. Ömer ez-Zemahşerî'nin (ö. 538/1144) *el-Keşşâf*, *el-Esâs*, *el-Fâik*, *el-Mustaksâ*, *Rabî´ul-ebrâr* ve diğer kitaplarından nakilleri vardır.[74]

Aynı şekilde, birinci ve beşinci ciltlerde Ebu Muhammed Abdullah b. Atiyye el-Muharibî el-Garnâtî'nin (ö. 542/1147) *el-Muharraru'l-vecîz* adlı kitabına dayanmaktadır. Ayrıca, Muhammed b. Abdülkerim b. Ebi Bekr eş-Şehristânî'nin (ö. 548/1153) *el-Milel ve'n-nihal* adlı kitabının üçüncü cildinden lâfzen ve manen nakilde bulunmaktadır. Yine, Ebu Saîd Nişvan b. Saîd el-Himyerî'nin (ö. 573/1178) *el-Hûru'l-´în* adlı kitabından da nakiller yapmaktadır. Hatta on altıncı cildinde (s. 53) *Şemsü'l-´ulûm* adlı kitabını kendi ismiyle zikretmiş ve rubâ´ıyyât'ın tanımını yaparken şöyle demiştir: "*Şemsü'l-´ulûm*'dan naklettiğim de böyledir." Kendisinden nakilde bulunmuş olabileceği bir diğer isim de *Lübâbü'l-âdâb* müellifi Ebu'l-Muzaffer Usâme b. Münkız eş-Şeyzerî'dir (ö. 584/1188). Bu nakiller, ya doğrudan ya da asıl kaynaklarla karşılaştırıldığında nakledenlerin hepsinin aynı metinleri aktarması şeklindedir. *ez-Zıyâ* muhakkikleri göre son şık öne çıkmaktadır. Daha da ilginci, dördüncü cildin başka bir yerinde İbnü'l-Haddâd Muhammed b. Mansûr'un (ö. 673/1275) *el-Cevheru'n-nefîs fî siyâseti'r-reîs* adlı kitabını zikretmiş ve ondan nakillerde bulunmuştur. Bundan dolayı el-Avtebî 'nin ölüm tarihinin yedinci hicrî yüzyıla kadar dayandığı söylenmiştir. Ancak aksini gösteren bir durum ortaya çıkıncaya kadar bu, ihtimalden uzak görünmektedir.[75]

Aynı şekilde muhakkiklerin ifadelerine göre, *ez-Zıyâ* kitabından İbn Vassâf'ın (ö.7.yy/13.yy) *el-Hallü ve'l-isâbe fî şerh ed-de´âim* adlı kitabında birçok nakilde bulunduğu gibi Ummanlı diğer müelliflerin ondan nakilleri göz ardı edilemez. Bu eser, altıncı yüzyılın sonları ve yedinci yüzyılın başlarında telif edilmiştir. Nitekim 600 Hicrî yılına ait bir nüshası da bunu göstermektedir.[76]

el-'Avtebî'nin, isimleri aynı künyeleri farklı iki şahsiyet olduğu görüşü de ileri sürülmüştür. Mesela Prof. John Wilkinson bunlardan biridir.[77] Bu şahsiyetlerden birinin künyesi Ebu'l-Münzir, diğerinin ki ise Ebu İbrahim'dir. Buna göre adı Ebu'l-Münzir Seleme b. Müslim b. İbrahim b. Seleme b. Müslim şeklindedir.[78] Wilkinson

---

73 el-Avtebî, *Kitabü'-z-zıyâ*, 1/25.

74 el-Avtebî, *Kitabü'-z-zıyâ*, 1/26-27.

75 el-Avtebî, *Kitabü'-z-zıyâ*, 1/27.

76 el-Avtebî, *Kitabü'-z-zıyâ*, 1/27.

77 Martin H. Custers, *Bibliyografya'l-İbâzıyye* (Umman Sultanlığı: Vizâratü'l-Evkâf ve'ş-Şu'ûni'd-Dîniyye, 2012) , 2/552-666.

78 Abdurrahman es-Sâlimî, "Teaddüdiyyetü'l-'Avtebî ve tercemetühü ev işkâliyyâtü şahsiyyeti'l'Avtebî es-Suhârî", *Mecelletü Nizva* 21 (Ocak 2000), 250-253.

daha sonra bu görüşünden rücu etmiş, ikisinin de aynı kişi olduğunu, Ebu'l-Münzir ve Ebu İbrahim olmak üzere iki farklı künyesinin bulunduğunu ve bunlardan ilkinin daha sahih olduğunu kabul etmiştir.[79]

ez-Ziyâ muhakkiklerine göre Meşârika kitaplarına müstensihlerin birçok müdahalesi ve özellikle de öğrenciler arasında bu kitapların çokça incelenmesi ve dolaşımı nedeniyle onlara yapılan eklemeler bulunduğu herkesçe bilinmektedir. Ancak *ez-Ziyâ* kitabı, nüshalarının az olmasından ve birçok kişiye zor gelebilecek lugavî bahislerinin çok olmasından dolayı bu müdahale ve eklemelerden korunmuştur.[80]

Bütün bu delilleri ve gerekçeleri zikrettikten sonra *Kitâbü'z-ziyâ* muhakkiklerinin ulaştıkları sonuç daha isabetli görünmektedir. Buna göre el-Avtebî, hicrî altıncı yüzyılın sınırları içinde yaşamış ve bu yüzyılın sonlarında, yani yaklaşık Hicrî 500-580 yılları arasında doğmuş ve vefat etmiştir. Belirli bir tarihi kesin olarak belirtmek mümkün değildir. Belki de müellifin eserlerinin dikkatli bir şekilde incelenmesi ve diğer eserleriyle sağlam bir bilimsel karşılaştırma yapılması daha kesin sonuçlara ve doğruya daha yakın bir tahmine ulaşmayı sağlayabilir.[81]

Özbey'in de belirttiği gibi el-Avtebî'nin eserlerine ait nüshaların kâğıtlarının ve mürekkeplerinin modern teknik ve yöntemlerle incelenmesi yaşadığı dönem hakkında gerçeğe yakın daha sonuçlar elde etmemizi sağlayabilir.[82]

7. el-'Avtebî'nin Mezhebi

el-İbâne muhakkiklerinin bildirdiğine göre el yazmasında *el-İbâne* kitabının ilk cildine verilen başlık, onun mezhepsel aidiyetinin belirlenmesinde bir temel teşkil edebilir. Başlık şu şekildedir: "es-Sifru'l-Evvel min Kitabi'l-İbâne fi'l-Lugati'l-Arabiyyeti'ş-Şerîfe ve İbânetü'l-Kelam Ellefehü Vahîdü Asrihi ve Karî´u Dehrihi ve Fakîhü Mısrıhi Seleme b. Müslim el-'Avtebî es-Suhârî el-'Umanî el-Vehbî el-İbâzî el-Mahbûbî".[83] İfadeden anlaşıldığına göre bu başlık, bu dilbilimsel eseri ondan okuyup öğrenen, dikte veya kopya yoluyla alan el-'Avtebî'nin öğrencilerinin koyduğu başlıktır.[84]

Buna göre el-'Avtebî, İbâzî mezhebindendir. Mezhep Beni Mürre b. Ubeyd b. Mukâis'ten olan Abdullah b. İbâz el-Mukâisî el-Mürrî et-Temîmî'ye (ö. ?) nispet edilir. İbâzîlik hakkında, Ebu'l-Abbâs el-Müberred (ö. 286-900) *el-Kâmil* adlı kitabında detaylı bilgi veriyor...[85] Abdullah bin İbâz'ın mezhebi hakkında da Müberred şöyle diyor: "Abdullah b. İbâz'ın sözü, Sünnet'e en yakın sözdür...".[86]

---

79 el-Avtebî, *Kitabü'-z-ziyâ*, 1/22.
80 el-Avtebî, *Kitabü'-z-ziyâ*, 1/28.
81 el-Avtebî, *Kitabü'-z-ziyâ*, 1/28.
82 Özbey, *el-'Avtebî'nin Arap sesbilimi, sözcükbilimi ve gramerine katkıları -el-İbâne örneği-*, 17.
83 el-Avtebî, *Kitabü'l-ibâne fi'l-lugati'l-Arabiyye*, 1/13.
84 el-Avtebî, *Kitabü'l-ibâne fi'l-lugati'l-Arabiyye*, 1/14.
85 Ebu'i-Abbas Muhammed b. Yezid el-Müberred, *el-Kâmil* (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1997) , 3/1203-1226.
86 el-Müberred, *el-Kâmil*, 3/1220.

İbâzî mezhebinin ilk öğretmeninin, Tâbiin âlimlerinden Câbir b. Zeyd (ö. 93/711-12) olduğu rivayet edilir. Abdullah b. İbâz'ın Emevî halifesi Abdülmelik b. Mervân'a (ö. 86/705) cevap olarak yazdığı mektup, İbâzıyye akidelerini açıklama ve Kur'an ayetleriyle delil getirme hususunda bir temel olarak kabul edilir.[87]

el-'Avtebî'nin Vehbiyye'ye nispet edilmesine ve ibâzî-vehbî olmasına gelince, Vehbîlik ile İbâzîliğin ana kolu kastedilmektedir. Bu isim ilk kez Kuzey Afrika'da İmam Abdülvehhâb b. Abdurrahman b. Rüstem (ö. 208/823) zamanında ortaya çıkmıştır.[88] Kaynaklar bu ismin kökeni ve sebebi hakkında farklılık gösterir. Bazıları, Kuzey Afrika'daki İbâzîlerin bu adla İmam Abdülvehhâb'a, Rüstemî devletinin ikinci imamına nispet edildiğini belirtir. Onun imametini kabul edenler, ona nispetle Vehbîler olarak adlandırılmışlardır ve onlar Kuzey Afrika'daki İbâzî mezhebinin büyük çoğunluğunu oluşturmaktadırlar. Günümüze kadar o bölgede varlıklarını sürdürmüşlerdir. Bazı modern İbâzî kitapları, Vehbîlerin, Sıffîn Savaşı'ndan sonra Ali bin Ebî Tâlib ile arasında geçen Nehrevan Savaşı'nda öldürülen ilk muhakkime imamı Abdullah b. Vehb er-Râsibî'ye (ö. 38/658) nispet edildiğini belirtir.[89] Vehbiyye'nin İmam Abdülvahhâb'a nispet edilmelerine karşı çıkanlar, bunun doğru olması halinde, sahih Arapça dilbilgisi kurallarına göre nispetin "Vehbiyye" değil, "Vehhâbiyye" olması gerektiğini belirtiyorlar.[90]

Hicri on birinci yüzyılda yaşamış olan Ebu Saîd Muhammed b. Saîd el-Ezdi el-Kalhâti de (IV./X. yüzyıl [?]) *el-Keşf ve'l-beyan* adlı kitabında mezhebin Abdullah b. Vehb er-Rasibi'ye nispetle "Vehbiyye" fırkası olarak adlandırıldığını belirtiyor.[91]

el-'Avtebî'ye bu nispenin verilmesi, onun İbâzî akîdesinin ilk kaynaklarındaki saflığını ve özgünlüğünü koruduğu anlamına gelir. İbâzîliği Haricilere veya Mutezile'ye yönelen diğer fırkalardan ayırma anlamı ifade eder.[92]

el-Mahbubî nispesine gelince, *el-İbâne* muhakkiklerine göre kaynakların azlığı nedeniyle bu hususta temkinli davranmak gerekir. Bağlamdan, bu nispenin el-Avtebî'nin mezhebini ve İbazîliğinin özgünlüğünü ortaya koymayı amaçladığı anlaşılıyor.[93]

Bu nispet, yaklaşık hicri 263 yılında (876-877) vefat eden Ömer b. Şebbeh'in şeyhi âlim Mahbub b. el-Hasen ile ilgili olabilir. İbn Şebbeh ondan *el-Huruf*'u [94] ondan işitmişti ve İbn Şebbeh'in *Tarihu'l-Basra* ve *Eş'aru'ş-şurât* adlı eserleri vardır. Bu

---

87 Ebu'l Kasım b. İbrahîm el-Berrâdî, *el-Cevâhiru'l-münteka* (Londra: Daru'l-Hikme, 2014) , 175-185.

88 el-Avtebî, *Kitabü'l-ibâne fi'l-lugati'l-Arabiyye*, 1/14.

89 Avz Muhammed Halîfât, *Neş'etü'l-Hareketi'l-İbâzıyye* (Uman, 1978) , 22; el-Avtebî, *Kitabü'l-ibâne fi'l-lugati'l-Arabiyye*, 1/14.

90 el-Avtebî, *Kitabü'l-ibâne fi'l-lugati'l-Arabiyye*, 1/15.

91 Ebu Abdillah Muhammed b. Saîd el-Ezdî el-Kalhatî, *el-Keşf ve'l-beyan* (Uman: Vizâratü't-Türâsi'l-Kavmiyyi ve's-Sekâfe, 1980) , 2/423.

92 Ali Yahya Muammer, *el-İbâzıyye beyne'l-Fırakİ'l-İslâmiyye* (Uman: Vizâratü't-Türâsİ'l-Kavmiyyi ve's-Sekâfe, 1986) , 1/135, 2/8-38; el-İzkevî, *Keşfü'l-gumme el-câmi liahbâri'l-Ümme*, 2/320; el-Avtebî, *Kitabü'l-ibâne fi'l-lugati'l-Arabiyye*, 1/15.

93 el-Avtebî, *Kitabü'l-ibâne fi'l-lugati'l-Arabiyye*, 1/15.

94 Ebü'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ebî Bekr el-Bermekî el-İrbilî İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâü ebnâi'z-zemân* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1994), 3/449.

eserler de gösteriyor ki müellif Şurât'a, Basra'ya ve onun tarihine büyük ilmî önem atfediyordu.[95]

el-Mahbubî nispesi Muhammed b. Mahbub'a (ö. 260/873-874) nispetle de verilmiş olabilir. el-Berrâdî (ö.810/1407), *Risâle fî mâ semi'tü bihi ev vekaftü 'aleyhi min tevâlîfi ashâbina* adlı eserinde Muhammed b. Mahbub ile ilgili olarak şunları söylüyor: "Muhammed b. Mahbub'un kitabı, Füru´ hakkındaki cüzlerinden birine vakıf oldum, hepsi yetmiş cüzden oluşmaktadır... Şeyh Ebu Salih Ebu Bekir b. Kasım … ile ilgili olarak da bundan bahsediyorum.".[96]

el-İbâne muhakkiklerinin aktardıklarına göre bu risalenin muhakkikleri dipnotta kaynaklarını açıklamadan önemli yorumlar yapmışlardır. 58. sayfadaki (3) numaralı dipnotta, Meşârika nezdinde Ebu Abdullah diye tanınan Muhammed b. Mahbub'un, İbâzî metodolojisini açıklayan âlimlerden biri olduğunu belirtmişlerdir.[97]

el-'Avtebî'nin Muhammed b. Mahbub'a nispetle Mahbubî metodolojisi ve mezhebine sahip olduğu anlaşılıyor. Muhammed b. Mahbub'un, Hicri üçüncü yüzyılın ortalarında İbazî devletinin ortaya çıkışı sırasında Suhâr'da büyük bir yargısal konumu vardı.[98]

8. el-'Avtebî'nin Hocaları ve İlmi Kişiliği

Ulaşılabilen kaynaklarda el-'Avtebî'nin babasından başka hocası olup olmadığına dair sıhhati tartışılan ilmi silsile dışında herhangi net bir bilgiye rastlanılmamıştır. Buna rağmen bazı araştırmacılar İbn Meddâd'ın (ö.917/1511) *Sıfatu nesebi'l-'ulemâ'* adlı eserini hocalarını belirleme hususunda esas kabul etmiştir. Bu eserde el-'Avtebî'nin ilmi silsilesi şu şekilde verilmiştir:

> Ebu'l-Munzir Seleme b. Müslim, Şeyh Saîd b. Kureyş'ten, Saîd b. Kureyş, Muhammed b. Muhtar ve başka fakihlerden Muhammed b. Muhtar Şeyh Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Ali el-Besyânî'den Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Ali el-Asam, Şeyh Muhammed b. Ebu'l-Hasen en-Nizvânî'den Abdullah b. Muhammed b. Bereke ve başkalarından Abdullah b. Muhammed b. Bereke de Ebû Mâlik Ğassân b. Muhammed b. el-Hadır es-Sallânî'den ilim almıştır…[99]

Bu silsile bu şeklide devam etmektedir. İbn Meddâd 'Avtebî'nin Şeyh Saîd b. Kureyş el-'Akrî en-Nizvî'den ilim aldığını nakletmektedir. Tarihçi el-Battâşî (ö.1420/1999) ise İbn Meddâd'ın aksine el-'Avtebî'nin Şeyh Saîd b. Kureyş el-'Akrî en-Nizvî'nin oğlu el-Hasen b. Saîd'den (ö.453/1061) ilim aldığını söylemektedir.[100] *Kitâbüz-Ziyâ* muhakkiklerine göre burada isimlerin karıştırıldığı gayet aşikârdır. el-'Avtebî ansiklopedik nitelik taşıyan eserinde bu kimsenin kendisinin hocası olduğuna dair

---

95 el-Avtebî, *Kitabü'l-ibâne fi'l-lugati'l-Arabiyye*, 1/16.

96 Ebu'l Kasım b. İbrahîm el-Berrâdî, *Risâle fî Mâ semi´tü bihi ev vekaftü ´aleyhi min tevâlîfi ashâbina* (Maskat: Mahbub Dijital Yayın, 2022) , 17.

97 el-Berradî'den aktaran el-Avtebî, *Kitabü'l-ibâne fi'l-lugati'l-Arabiyye*, 1/16.

98 el-Avtebî, *Kitabü'l-ibâne fi'l-lugati'l-Arabiyye*, 1/16.

99 İbn Meddâd'dan aktaran el-Avtebî, *Kitabü'-z-ziyâ*, 1/26-25-26.

100 el-Battâşî, *İthâfü'l-a´yân fî târîhi ba´z-ı ´ulema-i Umân*, 1/350.

her hangi bir bilgi vermemektedir. Bu da verilen bu bilgilerin tutarsız olduğunu göstermektedir. Zira gerçekten bahsi geçen şahıs onun hocası olsaydı en azından bir defa bile olsun onun adını zikretmiş olması gerekirdi.[101]

el-'Avtebî eserinin bazı yerlerinde "hocamız" ifadesini kullanmaktadır. Bu ifade araştırmacıların dikkatini çekmiş ve bundan maksadın el-'Avtebî'nin bizzat kendi hocası olduğunu sanmışlardır. Ancak *ez-Ziyâ* muhakkiklerinin verdikleri bilgilere göre bu ifadeyle kastedilen kişilerin Ebu Muhammed b. Bereke (ö. 361/972) ve Ebu'l-Hasen el-Besyevî (ö. 364/975) olduğu tespit edilmiştir. Buna ilaveten el-'Avtebî, *Kitâbu'z-ziyâ*'nın üçüncü cildinde ehl-i velâyetin silsilesini Hz. Peygamber ve eşleri ile başlatıp bahsi geçen âlim Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed el-Besyevî ile sonlandırmaktadır. Böylece bu davranışı ile zımnen onların kendisine manevi önderlik yaptığını vurgulamaya çalışmaktadır. Diğer bir ifade ile el-'Avtebî kendisinin onlardan feyiz aldığına ve onların ilmi silsilesine mensup olduğuna dolaylı bir yolla işaret etmektedir[102]

el-'Avtebî'nin talebelerinin kimler olduğuna dair kaynaklarda yeterli bilgi bulunmamaktadır. Tarihçi el-Battâşî gibi bazı âlimler, Kadı Ebû Süleyman Haddâd b. Saîd'in onun talebesi olduğunu iddia etseler de bu konuda araştırmacılar görüş birliği halinde değildir.[103]

el-'Avtebî, Umman ve çevresinde kargaşa ve kanlı çatışmalarla karakterize edilen bir tarih döneminde yaşamıştır. Aynı zamanda, elimizdeki kaynaklar bu bölgede medenî ve imarî bir gelişmeden, hatta bilimsel ve kültürel bir gelişmeden bahsetmektedir.[104]

el-İbâne muhakkiklerine göre bu gelişmelere rağmen, günümüze ulaşan en eski doğu ve batı kaynakları, bu bölgenin âlimlerini anmamıştır. Ancak, özellikle hâlâ el yazması olarak bulunan İbazî kaynakları olmak üzere bazı eserler aracılığıyla, ansiklopedik eserler telif eden âlimlerin isimleri tespit edilebilir. Bu âlimler, mezhebin eserlerine ve meselelerine büyük önem vermişlerdir. Bu geniş bilimsel hareket, Hicri dördüncü ve beşinci yüzyıllarda (Miladi onuncu ve on birinci yüzyıllar) İslam dünyasının doğusunda, Endülüs ve Mağrip'te zirveye ulaşan Arap-İslam medeniyetinin önemli dayanaklarından biri olmuştur.[105]

Ancak bazı İbazî kaynakları, özellikle "arkadaşlarımızın dinlerini kendilerinden aldığı âlimler..." gibi ifadelerle âlimlerden bahsetmek için bölümler ayırmaya özen göstermiştir.[106]

---

101 el-Avtebî, *Kitabü'-z-ziyâ*, 1/26.

102 Özbey, *el-'Avtebî'nin Arap sesbilimi, sözcükbilimi ve gramerine katkıları -el-İbâne örneği-*, 16; el-Avtebî, *Kitabü'-z-ziyâ*, 1/26.

103 el-Avtebî, *Kitabü'-z-ziyâ*, 1/35.

104 el-Avtebî, *Kitabü'l-ibâne fi'l-lugati'l-Arabiyye*, 1/17.

105 el-Avtebî, *Kitabü'l-ibâne fi'l-lugati'l-Arabiyye*, 1/17.

106 el-Avtebî, *Kitabü'l-ibâne fi'l-lugati'l-Arabiyye*, 1/18.

9. Kitabü'z-Zıyâ Örneği

el-'Avtebî'nin fıkıh ve şer'î hükümler alanındaki en önemli eserlerden biri sayılan *ez-Zıyâ* adlı kitabına yazdığı önsöz üzerinde durmanın onun ilmî kişiliğine ışık tutması bakımından faydalı olacağını düşünüyoruz.

el-'Avtebî, *ez-Zıyâ* adlı kitabının önsözüne hamd ve dua ile başlayarak şöyle der:

> Asıl konuya gelirsek, Müslümanların eserlerinde gördüğüm dersler ve dinin izlerinin silinmesi (atıfta bulunduğumuz kaynakta "îsâr" kelimesi geçmektedir. Bu durumda anlam kanaatimizce dinin öncelenmesinin ortadan kalkması olmaktadır.) benim bu kitabımı yazmama sebep oldu, beni onu tasnif etmeye sevk etti. Mezhebin kaybolması, taşıyıcısının azalması ve onu öğrenenlerin azlığı sebebiyle (bunu yaptım).[107]

el-'Avtebî, İbâzî mezhebine ve yaşadığı dönemdeki kanlı olaylara işaret etmektedir ki Umman'dan Basra'ya kadar uzanan bölge bu olayların sahnesiydi.[108]

el-'Avtebî sözüne devamla şöyle diyor:

> Onu (yani mezhebi) ihya etme gücü ve buna ulaşma yolu varken bundan kaçınmayı, günah, uğursuzluk, kötü ve ayıp olarak gördüm. Onu (yani bu durumu) bilgimin zayıflığı, basiretimin eksikliği ve ifade gücümün yetersizliğine rağmen onu telif ettim. Bunu da övünmek için değil sevap kazanmak için, öne geçmek için değil öğrenmek için önderlik etmek için değil araştırıp incelemek için yapıyorum. İlimleri tasnif ettiğim iddiasında değilim. Güzel sanatları telif eden bir müptedi´ de değilim. Ancak kendimi ihya etmek, unuttuğum şeyleri hatırlamak ve unutkanlığımın ardından ona (ilme) dönmek, ışığıyla hidayete ermek ve onun izinden giden bir kimse olmak için (bunu yapıyorum)...[109]

el-'Avtebî, bu fıkıh ansiklopedisini oluşturmadaki hedeflerini tevazuuyla ifade etmektedir. Aynı zamanda, hayatı için seçtiği yönteme ışık tutmaktadır. Zira o, telif ettiği eserleri riyaset için değil araştırıp inceleme için, öne geçmek için değil öğrenmek için telif ettiğini belirtmiş olmaktadır. O, hayatı boyunca kendini ilme, araştırmaya ve eser telifine adamıştır.[110]

Ayrıca *el-İbâne* kitabındaki yöntemine de ışık tutarak şöyle der:

> Bu kitapta geçen her garip lafzı ve acayip manayı açıkladım ki başka kaynağa başvurmaya gerek kalmasın. Bununla amaçlanan hedef ve ortaya konulan husus Kur'an'dan sonra en kapsamlı ilim, en mükemmel sanat olan fıkıhtır. Kur'an tüm ilimlerin aslı, en

---

107 el-Avtebî, *Kitabü'-z-zıyâ*, 1/196.

108 el-Avtebî, *Kitabü'l-ibâne fi'l-lugati'l-Arabiyye*, 1/18.

109 el-Avtebî, *Kitabü'-z-zıyâ*, 1/196; el-Avtebî, *Kitabü'l-ibâne fi'l-lugati'l-Arabiyye*, 1/18-19.

110 el-Avtebî, *Kitabü'l-ibâne fi'l-lugati'l-Arabiyye*, 1/19.

> önceliklisi, en üstünü, imamı ve en mükemmelidir. Tüm bilgiler ondan çıkarılır ve tüm nitelikler ondan elde edilir.[111]

el-İbâne muhakkiklerine göre onun bu kitabının içeriğini belirleme konusundaki sözlerinde, kitabında garip lafızları ve anlamları açıklamak için yaptığı işaretlerde önemli bir dilbilimsel ansiklopedi haline getirdiği *el-İbâne fi'l-Lüga* adlı kitabına bir işaret sezilmektedir. Zira bu iki kitabın her birinin kendine özgü bir alanı bulunmaktadır.[112]

el-'Avtebî önsözde yöntemini ve amaçlarını açıklamaya devam ederek şöyle diyor:

> Bu eseri yazarken dinde keyfi bir yola sapmak istemedim. Müslümanlara muhalefet etmeyi amaçlamadım. Yalancılık yaparak onların sözlerini değiştirmedim. Yorumlarından tamamen farklı bir yola da girmedim. Aksine, onların eserlerini sağlamlaştırdım ve onları destekledim. Onların tercihlerine uygun bir yol izledim, söylediklerini haber vererek aktardım, yazdıklarını özetleyerek naklettim ve tercih ettiklerini seçerek kabul ettim. Her ne kadar onlara ve sözlerine dair ifadelerimde farklılıklar olsa da, biz uyum içindeyiz. Onların mezheplerinden ayrılmaktan ve onlara uymaktan uzaklaşmaktan Allah'a sığınırım...[113]

Eserinde muhalif ve mutabık görüşleri zikretmeye özen gösterdiğini şöyle ifade ediyor: "Kitabın ilgili yerlerinde, bizim görüşlerimize uygun olan ve bizim görüşlerimize muhalif olan kavmimizin görüşlerinden bazılarını zikrettim; zira bunu bilmek, cehaletten daha hayırlıdır...".[114]

Bu mukaddimenin el-'Avtebî'nin metoduna ışık tuttuğu ve yaratıcılık, içtihat ve fikir özgürlüğü alanlarındaki bilimsel konumunu öne çıkardığı açıktır. Ayrıca, bilgileri takip etme ve kaynaklarında araştırma, sınıflandırma ve derleme, bazı durumlarda özetleme ve kısaltma yapma konusundaki konumunu da göstermektedir.[115]

el-'Avtebî'nin bilimsel konumunu gösteren bir diğer delil, el-Berrâdî'nin (ö.810/1407) *Risâle fî kütübi'l-İbâzıyye* adlı eserinde *Kitâbü'z-ziyâ* hakkında söylediklerdir:

> *Kitâbü'z-zıyâ* hakkında diyorlar ki, Mağrib'e tam ve büyük nüshadan kırk küsur cüz ulaşmıştır. Onun üç büyük cildini gördüm. Her bir cilt şu bölümleri içermektedir: Tevhid, namaz, talak, hayız, alışveriş ve diğer hükümler. O, davet ehline ait, gördüğüm en şerefli tasniftir.[116]

---

111 el-Avtebî, *Kitabü'-z-zıyâ*, 1/199-200.
112 el-Avtebî, *Kitabü'l-ibâne fi'l-lugati'l-Arabiyye*, 1/19.
113 el-Avtebî, *Kitabü'-z-zıyâ*, 1/200; el-Avtebî, *Kitabü'l-ibâne fi'l-lugati'l-Arabiyye*, 1/19.
114 el-Avtebî, *Kitabü'-z-zıyâ*, 1/201; el-Avtebî, *Kitabü'l-ibâne fi'l-lugati'l-Arabiyye*, 1/19-20.
115 el-Avtebî, *Kitabü'l-ibâne fi'l-lugati'l-Arabiyye*, 1/20.
116 el-Berrâdî, *Risâle fî mâ semi´tü bihi ev vekaftü ´aleyhi min tevâlîfi ashâbina*, 20.

Bununla birlikte, el-Berrâdî müellifin adını zikretmemektedir. Anlaşılıyor ki *ez-Ziyâ* kitabının delâleti ve sahibinin ilmi konumu, yazarı müellifine işaret etmekten ve adının zikredilmesinden müstağni kılmaktadır.[117]

el-Berrâdî ayrıca el-'Avtebî'nin başka bir kitabından da bahsetmekte ve şöyle demektedir:

> Ve *Kitabün-Nur* (Nur) *ez-Zıyâ* (Işık) kitabının bir özetidir. Müellifinin Allah iyiliğini versin. Kitabına "ez-Zıyâ" dan dolayı "Nur" adını vermesinde ne kadar da isabetli davranmıştır! Yüce Allah'ın şu sözünden bu ifadeyi nasıl da çıkarmıştır: " هُوَالَّذِي جَعَلَ الشَّمْسَ ضِيَاءً وَالْقَمَرَ نُورًا وَقَدَّرَهُ مَنَازِلَ" (O, güneşi bir ışık kaynağı, ayı ise bir nur kılmış ve onun için menziller tayin etmiştir.) (Yunus Suresi, 5). Gerçekten de her birinin ismi ve anlamı ne kadar da yerindedir![118]

İslam devletinin doğusu ile batısı arasında ilmî, fıkhî ve edebî kitap ve eserlerin yolu açıktı. Diğer eserlerde ve tüm bilim ve sanat dallarındaki muteber kitaplarda olduğu gibi el-'Avtebî'nin mezhebî kitapları da Mağrib'e ulaştı.[119]

Çoğu zaman gizli ve saklı olan, şu veya bu şekilde dolaşımı engellenen mezhebe ait kitapları korumada mezhebî divanlar etkili olmuştur. Nitekim o dönemin âlimlerinden bahsederken *el-Fihrist* müellifi İbnü'n-Nedîm'in (ö. 385/995[?]) de buna işaret ettiği görülmektedir.[120] İbnü'n-Nedîm Hâricîlerin kelamcılarının ve kitaplarının isimlerine de eserinde yer veriyor ve şöyle diyor: "Muhammed bin İshak dedi ki: 'Bu kavmin reisleri çoktur. Hepsi kitap tasnif etmemiştir. Belki de kitabını bilmediğimiz kimseler kitap tasnif etmişlerdir ama bize ulaşmamıştır. Çünkü onların kitapları gizlenmiş ve saklanmıştır.'" .[121]

el-İbâne muhakkiklerine göre mezhebin divanları, akidevî kitapların, İbadiyye'nin şerh ve izahını yapan eserlerin korunmasına özen göstermişse de dilbilgisi, nahiv, gelenek ve benzeri diğer eserler mezhep ehli arasında bu özeni görmemiştir. Örneğin, Mağrip'teki mezhep ehlinin divanlarında el-'Avtebî'nin *Kitâbü'z-zıyâ* ve *Kitâbü'n-nûr* adlı eserleri zikredilmiştir. Ancak onun *el-İbâne fi'l-lüga* adlı kitabı ile diğer tarihsel ve edebi eserlerinin bir kaydı bulunamamaktadır. Bu durum, el-'Avtebî'nin fıkıh alanındaki konumunun yanında dilbilimsel, nahivsel ve tarihsel önemini azaltmaz.[122]

10. Kitabü'l-İbâne Örneği

Bu kitabın muhakkiklerinin esas aldığı el yazmasındaki adı, iki şekilde geçmektedir. Kitabın ilk sayfasındaki başlık şu şekildedir: "es-Sifru'l-Evvel min Kitabi'l-İbâne fi'l-

---

117 el-Avtebî, *Kitabü'l-ibâne fi'l-lugati'l-Arabiyye*, 1/20.

118 el-Berrâdî, *Risâle fî mâ semi´tü bihi ev vekaftü ´aleyhi min tevâlîfi ashâbina*, 21; el-Avtebî, *Kitabü'l-ibâne fi'l-lugati'l-Arabiyye*, 1/20-21.

119 el-Berrâdî, *Risâle fî mâ semi´tü bihi ev vekaftü ´aleyhi min tevâlîfi ashâbina*, 25; el-Avtebî, *Kitabü'l-ibâne fi'l-lugati'l-Arabiyye*, 1/21.

120 el-Avtebî, *Kitabü'l-ibâne fi'l-lugati'l-Arabiyye*, 1/21-22.

121 İbnü'n-Nedim, *el-Fihrist* (Beyrut: Daru'l-Ma´rife, ts.) , 258.

122 el-Avtebî, *Kitabü'l-ibâne fi'l-lugati'l-Arabiyye*, 1/22.

Lugati'l-Arabiyyeti'ş-Şerîfe ve İbânetü'l-Kelam Ellefehü Vahîdü Asrihi ve Karî´u Dehrihi ve Fakîhü Mısrıhi Seleme b. Müslim el-'Avtebî es-Suhârî el-'Umanî el-Vehbî el-'İbâzî el-Mahbûbî...". Muhakkiklere göre bu adlandırmayı yapanların, bu kitabı kendisinden okuyan öğrencileri veya müstensihsihler olduğu gözlemlenmektedir. El yazmasının ikinci kısmının başlığı ise şu şekilde gelmiştir: "el-Cüz'ü's-Sânî min Kitabi'l-İbâne, te'lîfü'ş-Şeyh el-İmam en-Nezih Ebi'l-Münzir Seleme b. İbrahim el-'Avtebî es-Suhârî el-'Umanî...". Eksik el yazması nüshasında da şöyledir: "Hâzâ kitabün minel-Cüz'i's-Sânî min Kitabi'l-İbâne...".[123]

el-'Avtebî, bu eseri telif etme sürecinden bahsederken kitabı için tercih ettiği ismi de zikrederek şöyle diyor: "Bu kitabı dilin kökenleri üzerine yazdım... ve ona başka dillerden giren bir takım harfleri zikrettim... ve ona *K. el-İbâne'* adını verdim.".[124]

Sonra el-'Avtebî, el-İbâne'nin dildeki anlamını açıklıyor. Buna el-İbâne ortaya çıkma ve açıklık demektir. Sabahın aydınlığı belirdiğinde "بانَ الصُّبْح" denir. "بانَ الشَّيءُ يَبِينُ بَيانًا" denir ki bu, şey açık ve belirgin oldu demektir. "وَهُوَ بَيِّن" O, "beyyin"dir. " أبانَ يُبِينُ إبانَةً فَهُوَ مُبين", "وَتَبَيَّن تَبَيُّنًا فَهُوَ مُتَبَيِّن", "اِسْتَبانَ يَسْتَبِينُ اِسْتِبانَةً فَهُوَ مُسْتَبين" ile aynı anlamdadır. "وَالإسْم: البيان والتبيان" "İsim "El-beyân" ve "et-tibyân"... dır. Yine denir ki: "بان الشيء إذا انفصل", yani bir şey ayrıldığında "بان", "يبين", "بينًا" ve "بينونةً" denir. " والإعراب في اللغة يُسمّى إبانة. قد أعرب فلان عن كذاء إذا أبان...". Lugatta "el-i'râb"a "ibâne" denir. Yani falan kişi bir şeyi açıkladığında "Kad e'rabe fülânün an kezâ" denir...[125]

el-'Avtebî bu kısa girişini şu duayla bitiriyor: "Ve Allah Teâlâ'dan bunu anlamamı, tamamlamamı ve bunu yapmaya gücümün yetmesini istiyorum. O, benim velimdir ve buna gücü yetendir.".[126]

el-'Avtebî, kitabı *el-Ensâb*'da, daha önce yazdığı eserlerinden birkaçını zikretmiştir. Bunlar arasında *ez-Zıyâ*, *en-Nûr* ve *el-İbâne* kitaplarını zikretmiyor. Buradan *ez-Zıyâ* ve *el-İbâne* adlı eserlerini hayatının son zamanlarında yazmış olduğu kanaatine ulaşılabilir. İki büyük ansiklopedik eserine başlamadan önce kaynaklarını tamamlayıp aktarmış ve çeşitli bilimlerde uzmanlaşmıştır. Daha sonra bu iki eseri kaleme almıştır: Biri fıkıhta *ez-Zıyâ* ve diğeri dil bilimi alanında *el-İbâne*.[127]

el-'Avtebî'nin meseleleri ele alma yöntemine gelince örneğin *el-İbâne*'de, "el-gayr" hakkındaki bahsinde *ez-Zıyâ* kitabına atıfta bulunarak şöyle der: "... Eğer sana diyet verirse, غارني الرّجل يَغيرني, dersin. يغورنيkelimesi de böyledir.. İsim: الغِيرةkelimesidir. Çoğulu الغِيَرkelimesidir... Öldürülen kadında, velilerinin bir kısmı affetti ve ben bunu inşallah ez-Zıyâ kitabında zikrettim.".[128]

Burada el-'Avtebî, *ez-Zıyâ* adlı kitabına değiniyor ve bu da müellifin izlediği titiz bilimsel metodolojiyi göstermektedir. Zira fıkhî meseleler *ez-Zıyâ* adlı fıkıh

123 el-Avtebî, *Kitabü'l-ibâne fi'l-lugati'l-Arabiyye*, 1/24.
124 el-Avtebî, *Kitabü'l-ibâne fi'l-lugati'l-Arabiyye*, 1/24.
125 el-Avtebî, *Kitabü'l-ibâne fi'l-lugati'l-Arabiyye*, 1/24.
126 el-Avtebî, *Kitabü'l-ibâne fi'l-lugati'l-Arabiyye*, 1/24.
127 el-Avtebî, *Kitabü'l-ibâne fi'l-lugati'l-Arabiyye*, 1/25.
128 el-Avtebî, *Kitabü'l-ibâne fi'l-lugati'l-Arabiyye*, 3/572.

ansiklopedisine aittir, dilbilimsel meseleler de *el-İbâne* adlı dilbilim ansiklopedisine aittir.[129]

el-İbâne kitabının başka bir yerinde el-'Avtebî şöyle der: "Ve ondan (yani Peygamber sallallahu aleyhi ve sellem'in hadislerinden): Her doğan fıtrat üzere doğar; ancak anne babası onu Yahudi, Hıristiyan veya Mecusi yapar... Bu inşallah *ez-Ziyâ* kitabındadır.".[130]

Aynı şekilde, "el-Lağv" maddesiyle ilgili bahsinde *el-İbâne* kitabında el-'Avtebî şöyle der: "El-Ferazdak dedi ki:

ولستَ بمأخوذٍ بِلَغْوٍ تَقولُهُ إذا لَمْ تَعَمَّدْ عاقداتِ العزائمِ

'Eğer ağır sözleri kasten söylemediysen, boş sözlerinden dolayı muaheze edilmezsin.'"

Sonra şöyle diyerek devam eder: "*ez-Ziyâ* kitabının 'el-Eymân' bölümünde 'el-Lağv' hakkında zikrettiğim sözler yer almaktadır.".[131]

el-'Avtebî *ez-Ziyâ* kitabında da yine kendi kitabı olan *el-İbâne*'ye atıfta bulunuyor. Hidayet ve sapkınlık hakkındaki bahsinde, *ez-Ziyâ* kitabında şöyle der: "Hidayet Allah'tandır -azze ve celle-, on yedi vecih üzeredir ve bu *el-İbâne* kitabındadır.".[132]

ez-Ziyâ kitabında القَلْب kelimesine değindikten ve aslını açıkladıktan sonra "Bunu *el-İbâne* kitabında zikrettim." ifadesi yer almaktadır.[133]

ez-Ziyâ kitabında Kur'an'nın harf sayılarından bahsederken de *Kitâbü'l-İbâne*'ye atıf yapmaktadır.[134]

ez-Ziyâ kitabında yine Kur'an ile ilgili bir bahiste *el-İbâne* kitabına atıf yapılmıştır.[135]

ez-Ziyâ kitabında هل kelimesinin başına Elif gelmesi bahsinde ve كيف soru edatını anlatırken *el-İbâne* kitabına atıf yapılmıştır.[136]

ez-Ziyâ kitabının daha birçok yerinde *el-İbâne* kitabına atıf yapılmıştır. Bu durum iki kitabın eş zamanlı bir şekilde yazıldığını göstermektedir.

ez-Ziyâ ve *el-İbâne* kitaplarında bu ifadelerden anlıyoruz ki el-'Avtebî, bu iki ansiklopediyi iç içe geçmiş zaman dilimlerinde açık bir plan ve titiz bir metodolojiye göre hazırlamaya kendini adamıştı. Bu metodolojinin, dilsel olanla fıkhî olan arasında kesin sınırlar çizdiği anlamına da gelmez.

---

129 el-Avtebî, *Kitabü'l-ibâne fi'l-lugati'l-Arabiyye*, 1/25.
130 el-Avtebî, *Kitabü'l-ibâne fi'l-lugati'l-Arabiyye*, 3/623; 1/25.
131 el-Avtebî, *Kitabü'l-ibâne fi'l-lugati'l-Arabiyye*, 4/223.
132 el-Avtebî, *Kitabü'-z-ziyâ*, 3/221.
133 el-Avtebî, *Kitabü'-z-ziyâ*, 1/197.
134 el-Avtebî, *Kitabü'-z-ziyâ*, 2/319.
135 el-Avtebî, *Kitabü'-z-ziyâ*, 2/484.
136 el-Avtebî, *Kitabü'-z-ziyâ*, 1/411-412.

11. Eserleri

Kitâbü'z-zıyâ': Yirmi dört cüzden oluşmaktadır. el-Battâşî'nin verdiği bilgiye göre kayıp olan bazı kısımlarının tamamlanmış olması umulmaktadır.[137] Daha önce de ifade edildiği gibi tahkikli neşri yapılmıştır. Umman Sultanlığı Vakıflar ve Diyanet İşleri Bakanlığı tarafından 2015 yılında yirmi üç cilt halinde yayınlanmıştır.

Kitabü'n-Nûr: *Kitabü'z-zıyâ'nın* bir özetidir.[138] el-'Avtebî "Ziyâ" kelimesinin kullanımında "kalplerin nuru" anlamındaki *Zıyâü'l-kulûb fî meâni'l-Kur'an'il-Kerim* kitabından esinlenmiş olabilir ki bu eser, kaynakların zikrettiğine göre Kûfe dil ekolüne mensup dilbilimci alim Ebu Tâlib el-Mufaddal b. Seleme b. Asım'ın (ö. 290/903'ten sonra) yirmi küsur cüzden oluşan bir eseridir. Kendisi aynı zamanda Feth b. Hakan'ın (ö. 247/861) yakın çevresindendi... Halil'in (ö. 175/791) *Kitabü'l-ayn* adlı eserinin müstedreki mahiyetindedir.[139] *Kitabü'n-nur*'un bazı bölümleri kaybolmuş ve eser hala kayıp yazmalar arasındadır.[140]

Kitabü'l-İbâne fi'l-Lügati'l-Arabiyye: Bir komisyon tarafından tahkiki yapılarak yayınlanmıştır. Arap dil bilimi alanındaki eseridir. Ülkemizde *Kitabü'l-İbâne*'nin metodu, kaynakları ve esere dair yapılan akademik çalışmalardan biri Lütfi Özbey'in 2023 yılında Bayburt Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalında tamamladığı *el-'Avtebî'nin Arap sesbilimi, sözcükbilimi ve gramerine katkıları -el-İbâne örneği-* adlı doktora tezidir.

Kitabü'l-Ensâb: el-'Avtebî seleflerinin yolunu izlemiştir ve Arap soy bilgilerini çeşitli kollarıyla ele almıştır. Rasulullah'ın (s.a.v.) soy bilgisini özel olarak zikretmiştir. Bu eser, Umman Milli Miras ve Kültür Bakanlığı tarafından tahkik edilerek yayınlanmıştır ve dördüncü baskısı hicri 1427 (miladi 2006) yılında yapılmıştır. es-Siyâbî de *Şahsiyyâtün Umâniyye* adlı eserinde *el-Ensâb* kitabı hakkında önemli bilgiler vermiştir.[141]

Kitabü'l-Hikem ve'l-Emsâl: el-'Avtebî bu eseri *Kitabü'l-Ensâb*'ında zikretmiştir.[142]

Kitabü Muhkemü'l-Hitâbe ve'r-Resâil: *Kitabü'l-Ensâb*'ında zikrettiği eserlerdendir.[143]

Kitabü Mumti'ü'l-Belâğa fi'l-Vüfûd ve'l-Vâfidât: *el-İbâne* muhakkikleri bu esere ait hiçbir şey bulamadıklarını ifade ediyorlar.[144]

Kitabü Ünsü'l-Ğarâib fi'n-Nevâdir ve'l-Ahbâr ve'n-Nükât ve'l-Esmâ': *el-İbâne* muhakkikleri bu esere dair de hiçbir şey bulamadıklarını ifade ediyorlar.[145]

Sîre / Siretü's-Suhârî: el-'Avtebî'ye nispet edilen eserlerden biri de *Sîre*'dir. Bu eser kaynaklarda *Sîretu's-Suhârî* adıyla da geçmektedir. 'Avtebî bu eseri, Afrika'nın

---

137 el-Battâşî, *İthâfü'l-a'yân fî târîhi ba'z-ı 'ulema-i Umân*, 1/350-353.
138 el-Berrâdî, *Risâle fî mâ semi'tü bihi ev vekaftü 'aleyhi min tevâlîfi ashâbina*, 21.
139 İbnü'n-Nedim, *el-Fihrist*, 65.
140 el-Avtebî, *Kitabü'l-ibâne fi'l-lugati'l-Arabiyye*, 1/23.
141 es-Siyâbî, *Şahsiyyâtün Umâniyye*, 148-152.
142 el-Avtebî, *Kitabü'l-ibâne fi'l-lugati'l-Arabiyye*, 1/23.
143 el-Avtebî, *Kitabü'l-ibâne fi'l-lugati'l-Arabiyye*, 1/23.
144 el-Avtebî, *Kitabü'l-ibâne fi'l-lugati'l-Arabiyye*, 1/23.
145 el-Avtebî, *Kitabü'l-ibâne fi'l-lugati'l-Arabiyye*, 1/23-24.

doğusunda bulunan Kilve şehri sakinlerinden iki kardeş olan Ali b. Ali ve el-Huseyn b. Ali'ye göndermiştir. Bu eserin 'Avtebî'ye ait olduğu, *Kitâbü'z-zıyâ"*nın üçüncü cildindeki müstensih kayıtlarından anlaşılmaktadır. İki kardeş, el-'Avtebî'den dini hükümlere ve mezhebe dair görüşlerin ne olduğu konusunda bilgi istemektedir. Bunun üzerine el-'Avtebî *Sîre* adlı eserinde onlara kısa ve öz şekilde açıklamalar yapmaktadır. [146]

Kitabü'l-İmâme: Bu kitabın el-'Avtebî'ye ait olduğunu bildiren es-Sâlimî'dir.[147] Bu eseri ondan önce el-'Avtebî'ye nispet eden bir müellife rastlanmamıştır.[148]

SONUÇ

İbazıyye mezhebine mensup olan el-Avtebî'nin, yaşadığı dönemin en önemli lugat, nesep ve fıkıh âlimlerinden biri olduğu anlaşılmaktadır. *Kitâbü'l-ensâb, Kitâbü'l-ibâne* ve *Kitâbü'z-zıyâ* adlarındaki en meşhur eserlerinin, kitapların cüzlerine öğrencilerinin koydukları düşünülen başlıklardan, eserlerinin muhtevasından ve diğer eserlerdeki ifadelerden müellife ait oldukları değerlendirilmektedir.

İlgili bölümde el-Avtebî'nin hicri üçüncü asırdan altıncı asra kadar yaşadığı yüzyıl hakkındaki farklı görüşleri, delillerini, bunlara yapılan itirazları ve değerlendirmeleri zikrettik. Ayrıca el-'Avtebî'nin, altıncı hicri asrın ilk yarısında ve ikinci yarısında vefat eden birçok müellifin eserinden nakillerde bulunduğu da bilinmektedir. Bu görüş ve değerlendirmelerden sonra müellifin Hicri altıncı asırda doğduğu ve yine aynı asır içinde vefat ettiği kanaati oluşmaktadır.

el-Avtebî'nin yaşadığı asır hakkında daha kesin sonuçlar elde etmek için müellife nispet edilen eserlere ait el yazması nüshaların kodikolojik incelemesinin yapılması, müellif hakkında araştırma yapacak akademisyenlerin müellifin yaşadığı bölgeye giderek oradaki kütüphane, arşiv ve benzeri mekânlarda bizzat çalışma yapması büyük bir önem arz etmektedir.

Hicri altıncı asırda yaşamış olduğunu kabul ettiğimizde el-Avtebî'nin *Kitâbü'l-ensâb*'da kralların ve halifelerin tarihini, *Kitâbü'z-zıyâ*'da da ehl-i velâyet silsilesini neden yaklaşık hicrî dördüncü asrın yarısına kadar zikrettiği akla gelmektedir. Bu durum, müellifin bahsedilen döneme kadar olan zamanı İslamî ilimler bakımından önemli bir dönem ve İslamî ilimlerin temelinin atıldığı bir zaman dilimi olarak kabul ettiğini düşündürmektedir.

el-'Avtebî'nin, eserlerinde, yaşadığı dönemin kargaşaları, karışıklıkları, çatışmaları ve siyasi çekişmelerine değinmemiş olması onun bunlardan uzak, sade ve münzevi bir hayat yaşadığını, kendini ilme ve eser telifine adadığını göstermektedir.

el-'Avtebî'nin takip ettiği yönteme gelince, kendi ifadelerinden, eserlerinde bilgileri bazen muhtasar olarak aktardığı, bazen uzun ve detaylı açıklamalarda bulunduğu anlaşılmaktadır. Bazen de bir konu hakkında kendi görüşüne karşıt da olsa bütün

---

146 el-Avtebî, *Kitabü'-z-zıyâ*, 1/40.

147 Nureddin Abdullah b. Humeyd es-Sâlimî, *el-Lüm'atü'l-merzıyye min eşi'ati'l-İbâzıyye* (Maskat: Zâkiratü Umân, 2014), 152.

148 el-Avtebî, *Kitabü'-z-zıyâ*, 1/41.

görüşleri zikrettiğini ve bunlar arasında tercihlerde bulunduğunu ifade etmiştir. Dil bilimi alanında ansiklopedik bir eser olan *Kitabü'l-ibâne*'de, bazı istisnalar hariç maddeleri alfabetik olarak sıralamıştır. Ayrıca *Kitabü'l-ibâne*'de bir kelimenin lugat anlamını zikretmiş, fıkhî bakımdan açıklaması için okuyucuyu *Kitâbü'z-ziyâ* adlı esrine yönlendirmiştir. Yine *Kitâbü'z-ziyâ*'da bir kelimeyi fıkhî olarak açıklamışsa lugat anlamının *Kitabü'l-ibâne*'de açıklandığını ifade etmiştir. Bu da onun ilmî meseleleri aktarmada bilimsel bir metot izlediğini, her meseleyi kendi alanında işlemek bakımından bilimsel bir disiplin ve anlayışa sahip olduğunu göstermektedir.

el-'Avtebi'nin bahsi geçen bu yüzyıllardan hangisinde yaşadığı kabul edilirse edilsin elde edilen bilgilerden Basra, Kûfe, Bağdat, Mısır ve Endülüs gibi şehirlerdeki dil okullarında sürdürülen dil bilimi faaliyetlerinin, Umman'da ve onun şehirlerinde de devam ettiği anlaşılmaktadır. Bu da Kur'an-ı Kerim ve Hadisleri anlamada bir temel teşkil eden Arapçanın öğretilmesine, öğrenilmesine ve eser telifine erken dönemlerden itibaren İslâm coğrafyasının her tarafında büyük bir önem verildiğini göstermektedir.

Kaynakça

Avtebî, Ebu'l-Münzir Seleme b. Müslim b. İbrahim el-. *Kitabü'l-ibâne fi'l-lugati'l-Arabiyye*. Umman, 1. Basım, 1999.

Avtebî, Ebu'l-Münzir Seleme b. Müslim b. İbrahim el-. *Kitabü'-z-ziyâ*. Umman Sultanlığı: Vizâratü'l-Evkâf ve'ş-Şu'ûni'd-Dîniyye, 1. Basım, 2015.

Avtebî, Ebu'l-Münzir Seleme b. Müslim el-. *el-Ensâb*. Umman, 4. Basım, 2006.

Battâşî, eş-Şeyh Seyf b. Hamûd b. Hâmid el-. *İthâfü'l-a´yân fî târîhi ba´z-ı ´ulema-i Umân*. 3 Cilt. Mektebü'l-Müsteşâri'l-Hâs licelâleti's-Sultân li'ş-Şu'ûni'd-Dîniyye ve't-Târîhiyye, 4. Basım, 2016.

Berrâdî, Ebu'l Kasım b. İbrahîm el-. *el-Cevâhiru'l-münteka*. Londra: Daru'l-Hikme, 1. Basım, 2014.

Berrâdî, Ebu'l Kasım b. İbrahîm el-. *Risâle fî mâ semi´tü bihi ev vekaftü ´aleyhi min tevâlîfi ashâbina*. Maskat: Mahbub Dijital Yayın, 1. Dijital Baskı., 2022.

Bilge, Mustafa L. "Umman". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/140-144. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayın Matbaacılı ve Ticaret İşletmesi, 2012.

Custers, Martin H. *Bibliyografya'l-İbâzıyye*. 2 Cilt. Umman Sultanlığı: Vizâratü'l-Evkâf ve'ş-Şu'ûni'd-Dîniyye, 2012.

Halîfât, Avz Muhammed. *Neş'etü'l-Hareketi'l-İbâzıyye*. Uman, 1978.

İbn Hallikân, Ebü'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ebî Bekr el-Bermekî el-İrbilî. *Vefeyâtü'l-a´yân ve enbâü ebnâi'z-zemân*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1994.

İbnü'l-Esîr, Ebü'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî. *el-Kâmil fi't-târîh*. 11 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-´İlmiyye, 1. Basım, 1987.

İbnü'n-Nadr, Ebu Bekir Ahmed b. en-Nazar el-'Umanî. *ed-De´âim*. Umman Sultanlığı: Vizâratü't-Türâsi'l-Kavmiyyi ve's-Sekâfe, 1988.

İbnü'n-Nedim. *el-Fihrist*. Beyrut: Daru'l-Ma´rife, ts.

İzkevî, Serhan b. Saîd el-. *Keşfü'l-gumme el-câmi liahbâri'l-Ümme*. 3 Cilt. Maskat: Uman Sultanlığı Miras ve Kültür BAkanlığı, 2. Basım, 2013.

Kalhatî, Ebu Abdillah Muhammed b. Saîd el-Ezdî el-. *el-Keşf ve'l-beyan*. 2 Cilt. Uman: Vizâratü't-Türâsi'l-Kavmiyyi ve's-Sekâfe, 1980.

Makdisî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr el-Bennâ eş-Şâmî el-Beşşârî el-. *Ahsenü't-tekâsîm fî ma´rifeti'l-ekâlîm*. Leiden: Beril Matbaası, 3. Basım, 1906.

Mi´velî, Ebu Süleyman Muhammed b. ´Âmir b. Râşid el-Efevî el-. *Kısas ve ahbâr cerat fî Uman*. Umman Sultanlığı: Vizâratü't-Türâsi'l-Kavmiyyi ve's-Sekâfe, 2. Basım, 2014.

Muammer, Ali Yahya. *el-İbâzıyye beyne'l-Fırakİ'l-İslâmiyye*. 2 Cilt. Uman: Vizâratü't-Türâsİ'l-Kavmiyyi ve's-Sekâfe, 1986.

Müberred, Ebu'i-Abbas Muhammed b. Yezid el-. *el-Kâmil*. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 3. Basım, 1997.

Özbey, Lütfi. *el-'Avtebî'nin Arap sesbilimi, sözcükbilimi ve gramerine katkıları -el-İbâne örneği-*. Bayburt Ünversitesi, Doktora Tezi, 2023.

Sâlimî, Abdurrahman es-. "Teaddüdiyyetü'l-'Avtebî ve tercemetühü ev işkâliyyâtü şahsiyyeti'l'Avtebî es-Suhârî". *Mecelletü Nizva* 21 (Ocak 2000), 250-253.

Sâlimî, Nureddin Abdullah b. Hamîd es-. *Tuhfetü'l-a´yân bisîrati ehli Umân*. Mektbetü'l-İstikâme, ts.

Sâlimî, Nureddin Abdullah b. Humeyd es-. *el-Lüm´atü'l-merzıyye min eşi´ati'l-İbâzıyye*. Maskat: Zâkiratü Umân, 1. Basım, 2014.

Siyâbî, Ahmed b. Su´ûd es-. *Şahsiyyâtün Umâniyye*. Maskat: Zâkiratü Umân, 1. Basım, 2017.

Siyâbî, Salim b. Hammud b. Şâmis es-Semâilî es-. *Asdaku'l-menâhic fî temyîzi'l-İbâzıyye mine'l-Havâric*. Umman Sultanlığı: Vizâratü't-Türâsi'l-Kavmiyyi ve's-Sekâfe, 1979.

Yâkût el-Hamevî, Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh el-Hamevî el-Bağdâdî er-Rûmî. *Muʿcemü'l-büldân*. 5 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1977.

MUTEZİLE'DE ASLAH TEORİSİ

Mehmet Fatih ÖZEROL[*] & Kübra KAHRAMAN[**]

1. Giriş

Aslah teorisi, Mu'tezile mezhebinin beş temel prensibinden biri olan adalet ilkesi bağlamında ele alınır. Bu teori, Mu'tezile'nin adalet anlayışının doğal bir sonucu olarak meydana gelen "vücûb ale'llah" fikrinin önemli bir bölümünü oluşturmaktadır. Mu'tezilî düşüncede adalet, Allah'ın fiillerinin hikmete dayalı olması ve her şeyi yerli yerinde, amaç ve gayeye uygun şekilde gerçekleştirmesi gerektiği ilkesine dayanır. Dolayısıyla Allah'ın, kulları için en yararlı ve en uygun olanı (aslah) yapması gerektiği görüşü, adalet ilkesinin zorunlu bir sonucu olarak görülmektedir. Bu bakımdan, aslah teorisinin tam anlamıyla kavranması, Mu'tezile'nin adalet anlayışının derinlemesine anlaşılmasına bağlıdır.

Mu'tezile'ye göre fiillerin ahlâkî değerlerinden biri olan "vâcip" kavramı, Allah'ın yaratılışın başlangıcında varlıkların özüne yerleştirmiş olduğu, evrensel geçerliliğe sahip ve akıl yoluyla kavranabilir bir değer ilkesini ifade etmektedir. Bu ilke, genel anlamda iyilik (hüsün) kategorisinin bir alt başlığıdır (Kâdî Abdülcebbâr, 1965, s. 23). Ahlâklı olmanın temel şartı ise, Allah dâhil tüm faillerin bu hüsün ilkesine ve onun alt kategorilerinden biri olan vâcip ilkesine uygun davranmalarıdır (Kâdî Abdülcebbâr, 1965, s. 186). Mu'tezile'yi diğer kelâmî ekollerden ayıran temel nokta, bir fiilin ahlâkî değerinin, fiili gerçekleştiren faile bağlı olarak değişmeyeceği yönündeki anlayıştır (Kâdî Abdülcebbâr, 1965, s. 130).

Vücûb (zorunluluk) nitelemesi, Mu'tezile'nin Allah Teâlâ'yı kabih (çirkin) fiillerden tenzih etme gayretinin bir uzantısı olarak değerlendirilebilir. Bu yaklaşıma göre vâcip fiil, hasen fiilin bir alt türü olarak, yapılması zorunlu ve terk edilmesi durumunda çirkinlik doğuran fiilleri ifade eder (Kâdî Abdülcebbâr, 1965, s. 40). Bundan ötürü Mu'tezilî kelamcılarının görüşlerinin oluşmasında "vücûb" kavramı önemlidir. (Kaya, 2020, s. 327).

Mu'tezile'nin adalet anlayışına göre Allah'ın tüm fiilleri iyilik (ḥusn) niteliği taşır; O, kötülüğü ne işler ne de onu tercih eder. Ayrıca Allah, kendisi için zorunlu (vâcip) olan bir fiili terk etmez ve fiillerinin tamamı "hasen" yani ahlâken iyi olarak vasıflanır (Kadı Abdülcebbar & Çelebi, 2013, s. 8). Buna göre Mu'tezile, bir taraftan Allah'ın bütün fiillerinin iyi olduğuna inanmakta, diğer taraftan insanlar gibi yapmak

[*] Doç. Dr., Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, fmehmetozerol@hotmail.com, 0000-0002-1197-7357

[**] Balıkesir Üni. Sosyal Bilimler Ens.Lisansüstü Öğrencisi, kubra1034@gmail.com, 0009-0006-3438-7727

zorunda olduğu fiilleri bulunan bir varlık olduğunu kabul etmektedir (Aytepe, 2019, s. 86).

Mu'tezile'nin "vücûb ale'llâh" anlayışı, mezhebin temel prensiplerini oluşturan tevhid ve adalet ilkeleriyle ilişkilidir. Bu anlayış, yalnızca teorik bir kelâm meselesi olmanın ötesinde, Allah ile âlem arasındaki ilişkinin rasyonel temeller üzerinden açıklanmasında belirleyici bir işlev üstlenmektedir. Mu'tezile'ye göre "Allah âdildir" ifadesi, sadece O'nun zulümden uzak olduğunu değil, aynı zamanda çirkin fiillerden tamamen münezzeh olduğunu da ifade eder (Kaya, 2020, s. 327).

Mu'tezile'nin kelâm sisteminde, Allah'ın bir kulunu dinî sorumlulukla (teklif) mükellef kılması durumunda, bu teklifin yerine getirilebilmesi için gerekli şartları ve imkânları da yaratmasını zorunlu görmüştür. Bu nedenle lütfun (mükellefi teklifin gereklerini yerine getirmeye götüren her şey) Allah üzerine vacip olduğunu belirtmişlerdir (Koloğlu, 2024, s. 83).

Lütuf, Allah'ın kudreti dâhilinde olan bir tasarruftur. Yüce Allah, dilediği takdirde inançsız kimselere de lütufkâr bir muamelede bulunabilir; böyle bir durumda söz konusu kimselerin imanı tercih etmeleri aklen mümkün ve muhtemel hâle gelebilirdi. Ancak Allah, hikmetine binaen bu türden bir müdahalede bulunmamaktadır. Eğer böyle bir lütufta bulunursa, bu O'nun ihsanının ortaya çıkma halidir; bulunmadığı takdirde ise bu, bir zulüm değil, sonsuz adaletinin bir sonucudur. Öte yandan, Mu'tezile'ye göre ise bu türden bir lütuf Allah'ın kudreti dâhilinde değildir. Onlara göre, eğer Allah'ın böyle bir imkânı mevcut olsaydı ve buna rağmen kullarına gerekli lütfu göstermemiş olsaydı, bu durum O'nu —hâşâ— cimri, zalim ve gaddar konumuna düşürürdü. Bu nedenle Mu'tezile, ilahi adaleti korumak adına Allah'ın lütuf vermeye zorunlu olduğu fikrini savunur (Alper, 2021, s. 123-124).

Vücûb ale'llah düşüncesi, Allah'ın bazı fiilleri meydana getirmesinin O'na vacip (zorunlu) olduğu görüşünü anlatmaya çalışmaktadır. Vücûb ale'llah anlayışının net ve kapsayıcı biçimde ifade edilmesi, kelâm düşüncesinde oldukça güç bir mesele olarak değerlendirilmektedir. Bu nedenle Kâdî Abdülcebbâr özellikle "salah-aslah" konusunda görüş bildirirken, sanki "vücûb" kelimesini kullanmaktan uzak durmaya çalışmaktadır (Koloğlu, 2000, s. 115).

Allah'ın aslah olan fiili meydana getirmesinin zorunlu olması genel hatlarıyla Mu'tezile ekolüne dayandırılmışsa da, bu görüşün mezhep içerisinde tamamiyle ve tartışmasız bir biçimde benimsendiğini söylemek isabetli değildir. Zira Mu'tezilî düşünce geleneği, her ne kadar aklî adalet ve salâh ilkeleri etrafında şekillense de, aslah ilkesinin yorumu konusunda mezhep içi bazı görüş ayrılıklarına ve kısmi reddiyelere sahne olmuştur. Mu'tezile ekolü içerisinde bazı iç tartışmalar ve görüş ayrılıkları bulunsa da, genel kabul gören yaklaşım, Allah Teâlâ'nın bütün fiillerinin salâh (kul açısından en uygun ve en faydalı olan) niteliği taşıdığı yönündedir (Alper, 2013, s. 19).

Çalışmamızın temel hedefi, Mu'tezile düşünce sisteminde Allah'a zorunlu olarak ileri sürülen fiillerin iç yüzünü açıklığa kavuşturmak, söz konusu fiillerin zorunlu kabul edilmesine ilişkin ileri sürülen aklî nedenleri analiz etmek ve bunun sonucunda

Mu‘tezilî kelamcılarının bu yaklaşımları nasıl düzenli bir yapıya dönüştürdüklerini ortaya koymaktır.

Bu doğrultuda çalışmamızın temel amacı, aslah teorisinin anlayışının Mu‘tezile ekolü içerisinde nasıl şekillendiğini, hangi düşünsel nedenlerle temellendirildiğini ve mezhep içi farklılaşmalarla ne tür boyutlar kazandığını ortaya koymaktır. Bu teorinin özellikle Sünnî mezhepler tarafından kabul edilmemesi sebebiyle konu ile ilgili tartışmalar Mu’tezile’yi oluşturan Bağdat ve Basra ekolleri arasında meydana gelmiştir.

1.1. Araştırmanın Yöntemi

Araştırmada öncelikli olarak, bulgulardan genel sonuçlara ulaşmayı amaçlayan **tümevarım yöntemi** benimsenmiştir. Bu doğrultuda, öncelikle konuya dair yazılmış tez ve makaleler taranarak alana ilişkin genel bir çerçeve oluşturulmuş; ardından bu alanda eser vermiş otoritelerin çalışmalarında konuya temas edilen bölümler incelenerek, meseleye dair öne çıkan görüş ve tespitler belirlenmeye çalışılmıştır.

Bu süreçte klasik eserlerden elde edilen temel bilgiler, güncel ve yardımcı kaynaklardan da yararlanılarak geliştirilmiş ve analiz edilmiştir.

Bu çalışmada, araştırma konusunu teşkil eden **aslah teorisine dair** benzer ve zıt **görüşler** mukayeseli yöntem doğrultusunda karşılaştırmalı olarak ele alınmıştır. İki karşıt görüşün tutarlılıkları ve mantıksal çıkarımları analiz edilerek, objektif bir yaklaşımla değerlendirilmiştir.

Araştırma süresince sağlam, tutarlı ve aynı zamanda tarafsız bir bakış açısının korunmasına özen gösterilmiştir.

2. Mu’tezile’nin Salah ve Aslah Anlayışı

Salah, “Kişi için yarar sağlamak, onun keyif ve neşe duymasına sebebiyet vermek” anlamına gelmektedir. Salah kökünden türeyen aslah ise “insanlar için en elverişli, en yararlı, en güzel olan şey (İlhan, 1991, s. 495)” demektir. Allah’ın insanlar için hayırlı ve elverişli olanı yaratmak zorunda olduğunu, bunun O’nun üzerine vacip olduğunu (Topaloğlu, 1981, s. 175) ileri süren bu görüş, Mu’tezile kelamının temel prensiplerinden birini oluşturmaktadır.

Kâdî Abdülcebbâr (ö. 415/1025) el-Muğnî adlı Mutezile’nin görüşlerini yansıtan eserinde salah ve aslah kavramlarını ilk olarak Ebü’l Hüzeyl el-Allâf (ö. 226/841), Nazzâm (ö. 231/849) ve Ali Esvârî (ö. 240/854)’nin kullandıklarını söylemiştir. Bu kavramlar Mu’tezile’nin “vücûb ale’llâh” görüşleri içerisinde tartışma konusu olmuştur (Akın, 2016, s. 34).

Mu‘tezilî düşünce içerisinde aslah kavramı farklı şekillerde yorumlanmıştır. Ebü’l-Hüzeyl’e göre, Allah’ın kulları için en uygun olanı (aslah) yaratması O’nun üzerine vaciptir. Buna karşılık Nazzâm, mezhep içerisinde genel kabul gören aslah ilkesine katılmamış; ona göre Allah’ın, her zaman en uygun olanı (aslah) değil, yalnızca uygun olanı (salah) yaratması yeterlidir. Bu nedenle Allah, mevcut olandan daha

güzelini yaratmaya kâdir iken, şu anda yaşadığımız şartları yaratmayı tercih etmiştir (Topaloğlu & Çelebi, 2015, s. 33).

Aslah ve lüṭuf teorilerini mutlak anlamda benimsemeyen Ebû Ali, Ebû Hâşim ve Kâdî Abdülcebbâr ise, Allah'ın her durumda aslah ve lüṭuf olanı gerçekleştirmesinin vacip olmadığını savunmuşlardır. Onlara göre, Allah'ın kul için en yararlı olanı gözetme zorunluluğu, yalnızca teklifin başladığı andan itibaren geçerlidir. Başka bir ifadeyle, insanı sorumlu tutmadan önce, onun sorumluluğunu yerine getirebilmesini mümkün kılacak imkân ve şartları yaratmak Allah üzerine vaciptir (Yavuz, 1993, s. 100).

Bu anlayışa göre insanın hayattan beklentileri ve arzuları, aslah ilkesinin geçerli olduğu alan olarak tespit edilmiştir. Bu çerçevede söz konusu alanda fiillerin meydana gelmesinin insan için yeterli olduğu ve dolayısıyla aslahın, bu alana bağlı sınırlı makdurlardan ibarettir. Ayrıca, içinde yaşadığımız reel dünyada daha fazla aslahın gerçekleşmemesi de bu görüşe delil olarak gösterilmiştir. (Özerol, 2023, s. 129).

Mutezile'de aslahı kabul etmeyen kelamcılar vardır. Mesela Bişr b. Mu'temir, lüṭuf doğrudan Allah'a nispet edilen bir fiil olmaktadır. Eğer Allah bu lütufta, iman etmeyeceğini bildiği bir kimse hakkında bulunsaydı, o kimse zorunlu olarak iman ederdi. Ancak Allah'ın bu lütfu gerçekleştirmesi kendisine vacip değildir. Bişr'e göre, söz konusu kişiler Allah'ın lütfu sayesinde iman etmiş olsalardı, bu durumda, lütuftan bağımsız olarak iman ettiklerinde elde edecekleri sevabın aynısını kazanmış olacaklardı. Buna göre Allah'a, her durumda en üstün ve en faydalı olanı gerçekleştirmeyi zorunlu kılmak mümkün değildir; zira Allah'ın kudretiyle yaratabileceği iyilik sonsuzdur ve bu iyiliğin belirli, sonlu bir sınırı yoktur. Bu nedenle, mutlak anlamda en iyi olanı tespit etmek hem aklen hem de metafizik olarak mümkün değildir (Eş'ari, 2019, s. 360).

Caʿfer b. Harb, aslah görüşünü benimsemeyen Muʿtezilî kelamcılar arasında yer almaktadır. Ona göre Allah katında lütuf ilkesi geçerlidir; ancak bu lütfun, iman etmeyeceği bilinen bir kâfire yönelik olarak gerçekleştirilmesi durumunda, o kişi küfrünü terk ederek iman etmiş olurdu. Bu bağlamda, Allah'ın bu tür bir lütfu gerçekleştirmemesinde bir sakınca görmemiştir. Caʿfer, Allah'ın insana kudret vererek ve önündeki güçlükleri ortadan kaldırarak lütufta bulunduğunu söyler. Böylece o, lüṭuf ilkesini teklifin yerine getirilebilmesi bağlamında yorumlamıştır (Eş'ari, 2019, s. 360).

Son dönem Mu'tezilesi'nin Basra ekolünden ayrışan Hüseynî kelamcılardan İbnü'l-Melahimi, görüşlerinde dünyevi aslah meselesini dile getirerek Bağdat Mutezilesi'ne daha yakın bir tutum sergilemiştir. Ona göre öncelikle, Allah'ın aslah olan fiili gerçekleştirmesi için bu fiili yapmaya yönelik bir motivasyonunun (dâʿî) bulunması gerekir. Bu da Allah'ın söz konusu fiilin kula yönelik bir ihsan niteliği taşıdığını bilmesi anlamına gelir. İkinci olarak ise, Allah'ı bu fiili gerçekleştirmekten alıkoyacak herhangi bir karşıt motivasyonun (sârif) bulunmaması gerekir. Bu durum; söz konusu fiilin bir başkası için zarara veya mefsedete yol açmaması, herhangi bir kabîh (çirkin) yön içermemesi ve fiilin Allah açısından bir meşakkat (zorluk) barındırmaması şartlarına bağlıdır. Zira bu tür unsurlar, aslahın Allah açısından

vâcip olma niteliğini ortadan kaldıran etkenlerdir. Dolayısıyla, Allah bir fiilin kul için ihsan teşkil ettiğini biliyorsa (yani fiile yönelik bir motivasyona sahipse), bu fiil O'nun açısından herhangi bir zorluk barındırmıyorsa, başkaları açısından bir zarar veya kötülüğe sebebiyet vermiyorsa ve çirkinlik içeren herhangi bir yön taşımıyorsa, diğer bir ifadeyle, fiili engelleyecek herhangi bir karşıt motivasyon mevcut değilse, bu durumda söz konusu fiilin Allah açısından vâcip olduğu kabul edilmektedir (Koloğlu, 2018, s. 11).

Görüldüğü üzere aslah kavramı zaman zaman tüm Muʿtezile ekolünü kuşatan genel bir ilke olarak değerlendirilse de, tüm Muʿtezilî kelamcıların bu konuda aynı görüşü paylaştığını ve Allah'ın insanlar için her zaman en iyiyi (aslah) gerçekleştirmesinin zorunlu olduğunu savunduklarını söylemek isabetli değildir. Özellikle Basra Muʿtezilesi, Bağdat Muʿtezilesi'ne kıyasla daha itidalli bir tutum benimsemiştir. Basra ekolü, aslah kavramından ziyade lütuf ilkesine öncelik vererek, teklifin adalet ve imkân çerçevesinde gerçekleşmesini merkeze almıştır (Koloğlu, 2011, s. 412; Özerol, 2023, s. 124).

Aslah kavramı hakkında verilen ön bilgilerden sonra, bu ilkenin Allah'ın fiilleri kapsamında hangi alanlara uygulanabileceğini belirlemek önem arz etmektedir. Nitekim Muʿtezilî kelâmcılar, bazı fiillerin Allah'a vacip olduğu düşüncesinde genel bir mutabakat içerisinde bulunmakla birlikte, aslah ilkesinin hangi durumlarda ve ne ölçüde geçerli olduğu konusunda farklı yorumlar ortaya koymuşlardır. Bu yorum farklılıkları, Muʿtezile içerisinde "ashâbü'l-aslah" ve "ashâbü'l-lütuf" şeklinde iki ayrı yaklaşımın doğmasına yol açmıştır. Konunun daha sağlıklı bir şekilde anlaşılabilmesi için, bu iki grubun aslah anlayışlarını karşılaştırmalı olarak ele almak yerinde olacaktır (Akıcı, 2024, s. 273).

2.1. Bağdat Ekolünün Aslah Anlayışı

Dinî ve dünyevî tüm alanlarda Allah'ın aslah olanı gerçekleştirmesinin vacip olduğu düşüncesi, genellikle Bağdat Muʿtezilesi'ne nispet edilen bir görüştür. Bu anlayışa göre, Allah her durumda en iyiyi (aslah) yaratmakla yükümlüdür (Alper, 2013, s. 20).

Bağdat ekolünün temsilcilerine göre, mevcut âlemin yaratılması Allah'a vaciptir; zira bu âlemde kullar açısından çeşitli maslahatlar bulunmaktadır. Söz konusu maslahatlar, Allah'ı tanıma, O'na ibadet etme ve nihayetinde ebedî nimet ve sevaba ulaşma gibi nihai hedefler çerçevesinde şekillenmektedir (Çelebi, 2002, s. 295).

Yaratılan herhangi bir varlık için fayda sağlayan her unsur, aslah kapsamı içerisinde değerlendirilir. Bu temel ilke doğrultusunda Bağdat Muʿtezilesi, aslah kavramını son derece geniş bir çerçevede ele almış ve Allah'ın tüm fiillerinde bu ilkeye uygun hareket etmesini gerekli görmüştür. Bu yaklaşım sebebiyle söz konusu ekol, literatürde "ashâbü'l-aslah" olarak anılmıştır (Akıcı, 2024, s. 273).

Bağdat Muʿtezilîleri, aslah ilkesini yalnızca yaratılış ve teklif bağlamında değil, aynı zamanda ceza ve mükâfat sistemi içinde de geçerli görmektedirler. Bu çerçevede, günahkâr (âsî) ve kâfir kimselerin işledikleri fiiller sebebiyle ebedî olarak

cehennemde kalmalarının, onlar açısından aslah olduğu kanaatindedirler (Kâdî Abdülcebbâr, 1965, s. 106-112).

2.2. Basra Ekolünün Aslah Anlayışı

Her ne kadar aslah kavramı Mu'tezile ekolü içerisinde geniş kabul görmüş ve mezhebin düşünsel çerçevesini önemli ölçüde şekillendirmişse de, tüm Mu'tezilî kelamcıların bu konuda mutlak bir fikir birliği içerisinde olduklarını söylemek mümkün değildir. Özellikle Basra Mu'tezilesi, Bağdatlı Mu'tezilî kelâmcıların aslah anlayışındaki katı tutumlarını benimsememiştir. Basralı düşünürler, aslah kavramını merkeze almaktansa, daha ziyade lütuf ilkesini ön plana çıkarmış ve bu doğrultuda "ashâbü'l-lütf" olarak nitelendirilmişlerdir. Bu bağlamda, aslah kavramını daha yumuşatılmış ve ılımlı bir biçimde, sınırları daha daraltılmış bir anlam çerçevesinde değerlendirmişlerdir (Akıcı, 2024, s. 274).

Basra Muʿtezilesi, Bağdat ekolüne mensup Mu'tezilî kelamcılarının benimsediği bazı düşünceleri reddetmiş; özellikle Allah'ın dünyevî alanlarda kulları için aslah olanı gerçekleştirmesinin zorunlu olduğu anlayışına mesafeli yaklaşmıştır. Basralı kelâmcılara göre, aslah ilkesi yalnızca dinî sorumluluk alanı ile sınırlıdır. Bu yaklaşıma göre Allah'ın, ancak bireyin dinî yükümlülüklerini yerine getirebilmesi için gerekli olan imkân ve şartları sağlaması vâcip kabul edilmektedir; dünyevî maslahatlar ise bu bağlamda zorunluluk teşkil etmez (Çelebi, 2002, s. 295).

Basra Muʿtezilî kelâmcılarının aslah anlayışını daha sağlıklı biçimde kavrayabilmek için, onların Allah'ın fiillerine ilişkin yaptıkları tasnifi dikkate almak gerekmektedir (Koloğlu, 2011, s. 412). Çünkü Basra ekolü, Allah'ın fiillerini yalnızca ahlâkî değer açısından değil, aynı zamanda sorumluluğun sınırlarını belirleyen rasyonel ilkeler çerçevesinde değerlendirmiştir. Söz konusu tasnif, Mu'tezilî kelâmcıların Allah'a nispet edilen fiillerin hangilerinin vâcip, hangilerinin ise mübah kabul edileceğine dair kuramsal yaklaşımlarını ortaya koymaktadır. Bu bağlamda, tasnifin aslah (en iyiyi yapma) ilkesinin geçerlilik alanlarını ve sınırlarını belirlemede önemli bir analitik çerçeve sunduğu söylenebilir.

Basra Muʿtezilesi'nin aslah anlayışını temellendiren önemli unsurlardan biri, Allah'ın fiillerine ilişkin yaptıkları ahlâkî tasniftir. Her ne kadar Muʿtezilî düşünceye göre Allah'ın bütün fiilleri hasen (iyi) olsa da, yani zâtî olarak kötülük barındırmazsa da, bu fiillerin tamamı eşit derecede değerlendirilmeyip belirli kategorilere ayrılmıştır. Söz konusu ayrım, Mu'tezile'nin Allah'ın fiillerini salt iradeye dayalı bir keyfiyetten ziyade, aklî ve ahlâkî temeller çerçevesinde değerlendirme anlayışının doğrudan bir yansımasıdır.

Bu çerçevede Allah'ın fiilleri üç ana kategoriye ayrılmaktadır:

1.Sadece hasen (iyi) olarak nitelendirilen fiiller: Bu tür fiiller Allah açısından yapılması uygun olmakla birlikte yapılmadığı takdirde herhangi bir eksiklik ya da kusur izafe edilemez. Allah'ın suç işleyen kimselere hak ettikleri cezaları vermesi (ikāb) bu gruba örnek olarak verilebilir.

2.Hasen olmakla birlikte başka ahlâkî özellikler de taşıyan fiiller: Bu grup kendi içinde iki alt kategoriye ayrılır:

(a) Yapıldığında övgüye değer (medh), fakat yapılmadığında kınamaya yol açmayan fiiller: Bu tür fiiller, tafaddul kapsamında değerlendirilir ve Allah tarafından yapılmaları hâlinde mükemmelliğin bir yansıması sayılır, ancak yapılmamaları eksiklik teşkil etmez.

(b) Yapılmadığı takdirde kınamayı (zemm) gerektiren fiiller: Bu tür fiiller Allah açısından vâcip (zorunlu) olarak kabul edilir. Yani bu fiilleri terk etmesi, adalet ve hikmetle bağdaşmaz (Kâdî Abdülcebbâr, 1965, s. 53). Bu anlayış, Muʿtezile'nin Allah'ın adaletiyle ilgili temel ilkelerinden biri olarak dikkat çeker.

Bu tasnif, özellikle Basra ekolünün, Allah'ın fiillerinde aslah ilkesini sınırlı bir çerçevede —daha çok teklifin adaletle bağdaştırılması noktasında— benimsediğini ve böylece Bağdat Muʿtezilesi'nin geniş kapsamlı aslah anlayışından ayrıldığını açıkça ortaya koymaktadır.

Bu noktada şu temel sorular öne çıkar:

Allah için hangi fiiller vâciptir?

Tasnifin son kısmı, yani terk edilmesi kınanmayı gerektiren fiiller neleri kapsamaktadır?

İşte bu sorulara verilen cevaplar, Basra Muʿtezilesi'nin Bağdat Muʿtezilesi'nden ayrıştığı esas noktaları oluşturmaktadır (Koloğlu, 2011, s. 412).

Buna göre Allah'ın yaratmaya başlaması (ibtidau'l-halk) ve alemi yaratması, her ne kadar övgüye layık fiiller arasında sayılsa da bu fiilleri gerçekleştirmediği takdirde herhangi bir kınanmayı gerektirmez. Başka bir ifadeyle, Allah eğer alemi hiç yaratmamış olsaydı, bu durum O'nun için bir eksiklik veya kusur olarak değerlendirilemezdi. Bu anlayıştan hareketle, Allah'ın yaratma fiili kendisine vacip değildir. Çünkü bir fiilin Allah'a vâcip olarak nispet edilebilmesi, söz konusu fiilin terk edilmesi hâlinde ilahi zât açısından bir eksiklik, noksanlık ya da kınanma sonucunu doğuracak mahiyette olması şartına bağlıdır. Dolayısıyla alemin yaratılması her ne kadar iyi (salah) bir fiil olsa da, "aslah" niteliğine sahip değildir. Zira aslah, sadece iyi olanı değil, en iyi ve yapılması Allah'a yakışan zorunlu davranışı ifade eder. O halde yaratma fiili Allah için ne zorunlu (vacip) bir fiildir, ne de yapılmadığı takdirde ilahi kemale zarar verir (Alper, 2013, s. 21).

Kâdî Abdülcebbâr, her ne kadar ilahi fiiller bağlamında "vâcip" terimini kullanmakta herhangi bir sakınca görmemişse de, Basra Mu'tezilesi'nin yaklaşımını benimseyerek bu kavrama daha sınırlı ve teknik bir anlam yüklemiştir. Ancak bu tercihi nedeniyle çeşitli eleştirilere maruz kaldığının farkında olan Kâdi, bu kavramın kullanım biçimi üzerine ayrıca izahatta bulunma ihtiyacı hissetmiştir (Koloğlu, 2000, s. 120).

Kâdî Abdülcebbâr'a göre tartışmanın odağında yer alan ihtilaf, esasen lafzî bir farklılıktan ibarettir. Zira ona göre, Allah'ın peygamberlere ve müminlere hak ettikleri mükâfatı vermemesi durumu, insanların kendi aralarındaki ilişkilerde emanetlerin riayet edilmemesi veya doğruluk ilkesinden sapılması gibi ahlâkî

yükümlülüklerin ihlal etmelerine benzer. Her iki durumda da ahlaki bir eksiklik söz konusu olup, bu fiilleri terk eden kimse kınanmayı hak eder. Kınanmayı gerektiren bu durumdan kurtulmak ise, ilgili fiilin yerine getirilmesini zorunlu kılar. Bu noktada, Allah'a isnat edilen bazı fiillerin O'nun şânına uygun düşmediğini kabul eden kimseler, her ne kadar "vücûb" terimini Allah hakkında kullanmaktan imtina etseler de, özde bir görüş ayrılığı söz konusu değildir. Dolayısıyla ortaya çıkan ihtilaf, mahiyet itibarıyla kavramsal değil, yalnızca lafzî bir farklılıktır (Kâdî Abdülcebbâr, 1965, s. 13).

Bir diğer tartışma noktası ise "vücûb" kavramının, yalnızca mutlak bir otorite tarafından yükümlülük altına alınabilecek varlıklar için geçerli olabileceği yönündeki görüştür. Bu anlayışa göre, bir fiilin "vacip" niteliği kazanabilmesi için, onu yükümlü kılacak aşkın bir kudretin mevcudiyeti gereklidir. İnsanlar açısından bu durum mümkündür; zira onlar, kendilerine bazı fiilleri zorunlu kılabilecek aşkın bir otoritenin, yani Allah'ın buyruğu altındadır. Ancak aynı mantık, Allah hakkında aynen uygulanacak olursa, bu, O'nun üzerinde başka bir güç bulunduğu anlamına gelir. Bu tür bir kabul, Allah'ın mutlak ulûhiyyetine ve aşkın kudretine sınır getirme riski taşıdığından, kelâmî açıdan problemli ve tartışmalı bir yaklaşım olarak değerlendirilmiştir (Koloğlu, 2000, s. 121).

Kâdî Abdülcebbâr, Allah'a yönelik vücûb ifadesinin O'nun üzerinde bir kudret bulunduğu anlamına geleceği yönündeki eleştiriye şu şekilde cevap vermektedir: Ona göre, fiillerin vücûbiyeti, dışsal bir otoritenin dayatmasından değil, bizzat fiillerin kendi zatlarında taşıdığı anlam ve değerlerden kaynaklanır. Dolayısıyla, "şu fiil Allah'a vaciptir" denildiğinde, bu zorunluluğun Allah dışında aşkın bir gücün etkisiyle ortaya çıktığı anlamı taşımaz. Aksine, ister Allah olsun ister bir kul, herhangi bir fail, bir fiilin zorunlu olduğunu aklen idrak ettiğinde, artık onun kendisi için vacip olduğunu inkâr edemez. Bu bağlamda Allah da, bir fiilin kendisi için vacip olduğunu bildiği takdirde, o fiili terk edemez. Ancak burada dikkat edilmesi gereken en temel nokta, bu vücûbiyetin Allah'ın zatından kaynaklanmasıdır; yani fiilin zorunluluğu, dışsal değil, bizzat O'nun zatî hikmeti ve adalet anlayışı çerçevesinde ortaya çıkmaktadır (Kâdî Abdülcebbâr, 1965, s. 14).

Basra ekolünün görüşlerini benimseyen ve genişçe izah eden Kâdî Abdülcebbâr, Allah'a vâcip olan fiilleri yalnızca dinî alanla sınırlandırmakta ve bu kapsamı teklif (yükümlülük) çerçevesinde ele almaktadır. Ona göre, Allah'ın kullarına karşı yerine getirmesi zorunlu olan fiiller, dinî sorumlulukların gerçekleşmesini temin edecek mahiyettedir. Bu bağlamda "temkîn" (kulun üzerine düşen yükümlülüğü yerine getirebilmesi için gerekli ortamın ve imkânların sağlanması), "lütuf" (yükümlülüğü kolaylaştırıcı fiiller), "mükâfatı hak edene sevap verilmesi" ve "ıztırapların karşılığında bedelin ödenmesi" gibi fiiller, Mu'tezilî düşünce çerçevesinde Allah'a nispetle vâcip kabul edilen fiiller arasında değerlendirilmektedir (Kâdî Abdülcebbâr, 1965, s. 53). Bu çerçevede Kâdî Abdülcebbâr, teklif kavramını merkeze alarak sistemini inşa etmektedir. Ona göre teklifin kendisi Allah açısından vâcip değildir; yani Allah dilerse teklifte bulunmayabilir ve bu durum O'nun herhangi bir şekilde zemmi (kınanmayı) ya da cezayı hak etmesi sonucunu doğurmaz. Ancak Allah, tafaddül (lütuf ve ihsan) kapsamında teklifi başlatmıştır. Ne var ki teklif süreci bir kez başlatıldığında, bu durum artık belirli yükümlülüklerin zorunlu olarak yerine

getirilmesini gerektirir. Başka bir ifadeyle, teklifin fiilen yürürlüğe girmesiyle birlikte, teklifin gerçekleşmesini mümkün kılacak şart ve unsurların sağlanması Allah açısından vâcip hâle gelir (Koloğlu, 2011, s. 412).

Diğer yandan, kelâm ilminde genel kabul gören "vâcip bir fiilin vâcip olmasını gerektiren bir illet bulunmalıdır" ilkesi çerçevesinde, Allah'a nispet edilen vücûbî fiillerin de bir gerekçeye dayandırılması gerekir. Kâdî Abdülcebbâr'a göre ise bu fiillerin Allah'a vâcip olmasının gerekçesi, onların "salah" ya da "aslah" (doğru, uygun veya en uygun) olmaları değildir (Kâdî Abdülcebbâr, 1965, s. 54). Nitekim bu fiillerin Allah için vâcip sayılmasının temel gerekçesi, onların teklifin bir parçası olmasıdır; yani bu fiilleri vâcip kılan unsur bizzat teklifin kendisidir (Koloğlu, 2011, s. 413).

Böylece Kâdî Abdülcebbâr, Allah'a nispet edilen fiilleri belirli bölümlere ayırarak "vücûb ale'llah" (Allah üzerine vaciplik) kavramının kapsamını bilinçli ve sistematik bir biçimde daraltma yoluna gitmiştir. Çünkü onun nazarında, her alanda geçerli sayılacak kuşatıcı bir aslah anlayışı, ilahî fiillerin mutlak özgürlüğüyle çelişebilecek bazı teolojik ve mantıksal sorunlara yol açma potansiyeline sahiptir (Koloğlu, 2000, s. 123).

Sonuç olarak, herhangi bir fiilin sadece "aslah" olması nedeniyle Allah üzerine vâcip olduğu görüşü Basra Mu'tezilesi tarafından kabul edilmemiştir. Bu yaklaşımda teklif esas alındığı için, Allah'a nispetle vücûb yalnızca dinî alanla sınırlandırılmıştır (Koloğlu, 2011, s. 413).

3. Bağdat Mu'tezilesi'nin Aslah Anlayışının Eleştirisi

Basra Mu'tezilî kelâmcılarının yaklaşımından farklı olarak, daha genel ve kapsamlı bir aslah anlayışını benimseyen Bağdat Mu'tezilesi'nin bu görüşü, Basra ekolü tarafından kabul edilmemiştir ve eleştirilmiştir. Bu konudaki eleştirileri Kâdî Abdülcebbâr, Bağdatlıların benimsediği geniş kapsamlı aslah düşüncesine karşı birtakım deliller ileri sürerek bu yaklaşımın isabetsizliğini ortaya koymaya çalışmıştır (Koloğlu, 2011, s. 415). Bu deliller şu şekildedir:

1. Eğer genel anlamda aslah fiillerinin Allah üzerine vacip olduğu kabul edilseydi, bu durumda ebedî ve sonsuz olan bir fiilin Allah'a vacip kılınması gibi imkânsız bir sonuç ortaya çıkardı. Çünkü Allah, kudreti gereği her zaman daha üstün, daha faydalı (aslah) bir fiili gerçekleştirmeye muktedirdir. Ancak, Allah'ın gerçekleştirebileceği aslah türünden fiillerin sonsuz olduğu göz önünde bulundurulduğunda, bu tür fiillerin O'nun üzerine vacip kılınması, sonsuz ve sürekli artan bir yükümlülüğün zorunlu tutulması anlamına gelir ki bu, aklen imkânsızdır. Bu bağlamda aslah fikrinin Allah'a vücûb düzeyinde nispet edilmesi, sonuçta asla gerçekleşmesi mümkün olmayan bir şeyin vacip kılınması anlamına gelir ve bu da çelişkili bir durumdur (Kâdî Abdülcebbâr, 1965, s. 56).

Kâdî Abdülcebbar'ın burada vurgulamaya çalıştığı husus şudur: Aslah kavramı somutlaştırıldığında, örneğin "Ali için şu fiil aslahtır" şeklinde belirli bir fiile indirgenirse, bu durumda Allah'ın kudreti sınırlanmış olur. Çünkü bu görüş, Allah'ın fiilinde tek bir aslahı gerçekleştirmekle kayıtlı olduğu ve onun ötesinde daha mükemmel bir yaratımın tasavvur edilemeyeceği anlamını taşımaktadır. Bu ise,

Allah'ın sonsuz kudreti ile bağdaşmaz. Öte yandan, eğer aslahın çoğul ve alternatifli olduğu kabul edilirse, yani bir kişi için birden fazla asla ihtimali varsa, bu kez de Allah'ın bunların hepsini gerçekleştirmesi gerektiği gibi aklen imkânsız bir durum ortaya çıkar. Zira Allah'ın fiilleri, zaman ve mekânla kayıtlı değildir; ancak her ihtimale karşılık aynı anda birçok aslahı gerçekleştirmesi gerekmez. Dolayısıyla, genel geçer bir aslah ilkesinin kabulü yerine, Allah'ın fiillerinin kulların maslahatına (salah) uygunluğunu esas alan sınırlı bir yaklaşım tercih edilmiştir (Koloğlu, 2000, s. 124).

Nitekim Ebû Alî el-Cübbâî'ye göre, aslah ilkesinin mutlak geçerliliğe sahip olduğu yönündeki kabul, Allah'ın yaratma fiilinin belirli bir başlangıç noktasına sahip olmasını aklen imkânsız kılmaktadır. Zira Allah'ın her zaman en üstün olanı (aslah) yarattığı kabul edildiğinde, mevcut yaratılış düzenini aşacak daha üstün bir hâlin tasavvuru her zaman mümkün olacaktır. Başka bir ifadeyle, mükellefler açısından en faydalı olan bir halin öncesinde, teorik olarak daha faydalı başka bir halin bulunabileceği düşünülür. Bu yaklaşım, aslahın mahiyetinin sonsuz dereceli olduğunu varsayar. Şayet Allah'ın en üstün olanı yaratması zorunlu kabul edilirse, bu durumda her daim daha üstün bir varlık düzeninin yaratılması gerekeceği sonucu ortaya çıkar. Ancak bu yaklaşım, her bir yaratma durumunun ardından daha üstün bir hâlin mümkün olabileceği ihtimalini doğurur. Dolayısıyla bu süreç sonsuza kadar sürer ve Allah'ın yaratmasının belirli bir başlangıç ve bitiş noktasının olması mümkün değildir (Kâdî Abdülcebbâr, 1965, s. 56).

Aslah düşüncesinin geçersizliğini ortaya koymak amacıyla ileri sürülen bu delil, ilgili tartışmalar içerisinde en sık başvurulan ve etkili kabul edilen argümanlardan biri olma özelliğini taşımaktadır. Bununla birlikte dikkat çekici olan husus, aynı delilin Bağdatlılar tarafından da Basralılara karşı bir eleştiri aracı olarak kullanılmış olmasıdır (Koloğlu, 2011, s. 416). Nitekim Ebü'l-Kasım el-Belhî, aslah ilkesini yalnızca dinî konularla sınırlayan Basralı düşünürleri, "Sizin, dinî alanla sınırlı olarak aslahın Allah için vacip olduğu yönündeki görüşünüz, O'nun sonu olmayan bir fiil gerçekleştirmesini gerekli kılar" diyerek aynı delil üzerinden eleştirmiş ve bu görüşün tutarsızlığına dikkat çekmiştir (Kâdî Abdülcebbâr, 1965, s. 61).

2. Basra ekolü bu eleştiriyi Allah'ı da, Allah ve insanın bir fail olarak değerlendirmesine dayandırır. Bir fail olan insanın fiilleri arasında vacip, kabih, mübah gibi fiiller bulunmaktadır. Aynı şekilde onun bazı filleri tafaddul (lütuf ve ihsan) kapsamına giren fiillerdendir. Dolayısıyla aynı zamanda bir fail olan Allah için aslah fiili O'nun üzerine vacip olsaydı, bu durumda O'nun fiilleri arasında tafaddul kapsamında değerlendirilebilecek herhangi bir fiilin bulunduğunu söylemek imkânsız hâle gelirdi. Çünkü bu görüş doğrultusunda, Allah'ın fiillerinin tamamı vacip kategorisinde yer almak zorundadır. Oysa bir fail olan insan açısından hem vacip olan fiillerin hem de tafaddul içeren fiillerin gerçekleştirilmesi mümkündür. Aynı şekilde bir fail olan Allah kudret bakımından insandan daha üstün olduğuna göre, O'nun tafaddulde bulunması insandan daha öncelikli ve daha mümkündür (Kâdî Abdülcebbâr, 1965, s. 70).

Ebu Hâşim, tafaddulün başlı başına bir fiil türü olarak kabul edilmesine itiraz edilebileceğini öngörerek, bu fiil türünün fiiller arasından çıkarılamayacağını

özellikle vurgular. Zira bu durum, şâhid âlemde zorunlu bilgi kapsamında değerlendirilen ve inkârı aklen mümkün olmayan bir gerçeklik olarak kabul edilmektedir. Nitekim insanın kendi nefsine yönelik fiilleri arasında nasıl ki vacip ve mendup fiiller varsa, başkalarına yönelik fiilleri arasında da hem vacip hem de tafaddul kapsamına giren fiillerin bulunduğu açıktır. Madem ki tafaddul bizim fiillerimiz arasında makul ve mümkün bir fiil kategorisi olarak yer almaktadır; o hâlde, kudreti sınırsız olan Allah'ın fiilleri arasında da tafaddulün bulunması makuldür ve daha önceliklidir (Kâdî Abdülcebbâr, 1965, s. 70).

3. Eğer salah ve aslahı gerçekleştirmek Allah üzerine vacip kabul edilseydi, aynı yükümlülük herhangi bir insan için de geçerli olurdu. Çünkü söz konusu şahıs da bu fiili icra edebilecek güç ve imkâna sahiptir. Üstelik bu fiilin muhatabı olan kişi, söz konusu fiile ihtiyaç duymakta ve bundan fayda elde etmektedir. Bu durumda, Allah'a salah ve aslah fiilini zorunlu kıldığı varsayılan sebebin, insanlar açısından da geçerli hâle gelmesi gerekir. Nitekim bu varsayım kabul edildiğinde, örneğin bir kimsenin başkasına bağışta (ʿaṭiyye) bulunması, aynı şekilde o kimse için de zorunlu olurdu. Çünkü bir fiili vacip kılan illet sabit olduğunda, bu fiilin vücubiyeti (zorunluluğu) de sabit hale gelir ve bu bağlamda fiili gerçekleştiren failin ilahi ya da beşeri oluşu bir fark oluşturmaz. Dolayısıyla aynı illetin varlığı durumunda, fiilin tüm faillere eşit düzeyde vacip olması gerekirdi. Bu durum nihayetinde, kişinin sahip olduğu tüm mal varlığını muhtaç kimselere tasadduk etmesini gerekli kılar. Zira malın bir kısmını vermeyi vacip kılan illet, malın geri kalan kısmı için de aynen geçerlidir (Kâdî Abdülcebbâr, 1965, s. 72). Bu şekilde Ebu Hâşim, ortaya çıkan bu tutarsız ve makul olmayan sonuç aracılığıyla, Allah hakkında aslah fiilinin vacip olduğu yönündeki iddianın geçersizliğini ortaya koymayı amaçlamaktadır (Koloğlu, 2011, s. 420).

4. Eğer muhaliflerin (Bağdat ekolü kelamcılarının) iddia ettiği şekilde, salah ve aslahı gerçekleştirmek Allah üzerine vacip olsaydı, aynı yükümlülük şâhid âlemde de geçerli olurdu. Zira bu durumda, bir kimse için yalnızca vacipleri değil, nafile ibadetleri de yerine getirmek zorunlu hâle gelirdi. Çünkü nafileler de en az vacipler kadar kişinin salahını (iyiliğini) temin eden ve onun için daha hayırlı (aslah) olan fiillerdir. Nitekim nafileler, kişi için salah ifade etmeseydi, Allah tarafından teşvik edilmez ve bu fiiller sebebiyle kul sevap kazanmayı hak etmezdi (Kâdî Abdülcebbâr, 1965, s. 78).

Bu tür bir yaklaşım, vacip ile nafile fiillerin hem aklî hem de şer'î açıdan eşitlenmesini gerektirir ki, böyle bir sonuç, temel ilkelerle çeliştiği için reddedilmelidir. Zira bu sonucu doğuran gerekçenin kendisi hatalıdır. Eğer bir kimse bu görüşü kabul ederse, hem aklın zorunlu kıldığı bilgi alanından hem de sem'î (naklî) bilgilerin açık hükümlerinden sapmış olur. Zira Hz. Peygamber'in tebliğ ettiği şeriatta, bazı fiillerin nafile değil, vacip olduğunu bildiğimiz gibi; bazı fiillerin de vacip olmayıp yalnızca nafile veya mendup olduğunu kesin olarak bilmekteyiz. Bu durumda, mükellefin fiilleri arasında nafile ve mendubu kabul etmeyenlerin, vacibi inkâr edenlerle benzer bir konumda yer aldıkları söylenebilir. Nitekim Ebu Hâşim, söz konusu düşüncenin mantıksal sonucu olarak, nafile bir fiilin terk edilmesinin vacip bir fiilin terk edilmesiyle aynı derecede kabih (çirkin ve kınanabilir) olması gerektiğini ifade etmektedir. Zira her iki fiilin (vacip ve nafile) terk edilmesi de, kişiyi

salahı gerçekleştirmiş olma durumundan çıkarır. Bu tür sonuçları kabul etmek ise, dinî ve aklî zaruretleri inkâr anlamına gelir (Kâdî Abdülcebbâr, 1965, s. 79).

5. Eğer aslah ilkesi Allah açısından vacip kabul edilseydi, itaat edeceği ve itaatinde kararlı olacağı bilinen bir kimseye yönelik teklifin kesintiye uğramadan devam etmesi gerekirdi. Çünkü böyle bir kimseye teklifin devam ettirilmesi, onun için aslah olan bir durumdur (Kâdî Abdülcebbâr, 1965, s. 85).

6. Eğer aslah her durumda Allah üzerine vacip olsaydı, bu durumda teklif (ilahi yükümlülük) olmaksızın da Allah'ın kullarına sevap vermesi gerekirdi. Zira teklifin temel amacı, bireyi sevaba eriştirmek, dolayısıyla onu cennete layık hale getirmektir. İnsanın cennete girmesinin onun için en aslah olduğu hususunda herhangi bir tereddüt yoktur. Aynı şekilde Allah'ın bunu başlangıçta gerçekleştirmeye muktedir olduğu ve buna engel olabilecek hiçbir kudretin bulunmadığı da açıktır. Bu durumda şu soru akla gelmektedir: Kafirin küfre düşmesine sebep olan teklifin varlığı ne ile izah edilebilir? Zira böyle bir durumda teklifin varlığı bir nevi çelişki gibi görünmekte ve hatta bazı açılardan kabih (çirkin, uygunsuz) bir fiil olarak değerlendirilebilmektedir. Ancak akıl sahibi hiçbir kimse, ilahi teklifin zatında kabih olduğunu ileri süremez. Bu sorunsalı aşmak adına Kâdî Abdülcebbâr, teklifin bir tafaddül (lütuf ve ikram) olduğunu ileri sürmüştür. Ona göre Allah, kullarına yönelik teklifinde bir lütufta bulunmaktadır; çünkü teklifin nihai amacı, bireyin kendi hür iradesiyle sevaba erişmesini ve böylece cennete layık hâle gelmesini sağlamaktır. Kâdî Abdülcebbâr, aslah ilkesini tekliften sonraya tahsis etmektedir. Çünkü teklifin başladığı noktada artık aslahın Allah üzerine vacip olmadığı kabul edilmiştir. Bu çerçevede, "Allah neden başlangıçta en uygun (aslah) olanı gerçekleştirmedi?" sorusu teklifin başlamasından sonra geçerliliğini yitirir. Zira artık ilahi teklif süreci başlamış, geriye dönüş imkansız hale gelmiştir (Kâdî Abdülcebbâr, 1965, s. 90).

Böylece Kâdî Abdülcebbâr genel ve her şeyi kuşatıcı bir aslah ilkesinin ilahî teklifin anlamını ve geçerliliğini zedeleyebileceğini fark etmiştir. Bu nedenle, teklif mekanizmasını aklen ve ahlaken savunulabilir kılmak amacıyla, aslah ilkesinin kapsamını daraltmayı tercih etmiş ve onu teklif sonrasıyla sınırlamıştır. Böylece hem ilahî adalet ilkesini korumakta, hem de teklifin anlamsız hâle gelmesini önlemektedir (Koloğlu, 2000, s. 123).

7. Eğer aslah fiilinin Allah üzerine vacip olduğu kabul edilseydi, benzer bir yükümlülük insanlar açısından da geçerli olurdu. Örneğin bir kimseye, bir başkasına atiyyede bulunmak, bu fiil muhatabın salah ve aslahını temin ettiği için vacip olsaydı, o zaman verilen şeyin atiyyede bulunulan kişi açısından bir hak teşkil etmesi gerekirdi. Bu durumda söz konusu kişinin, malı verenin izni ya da rızası olmaksızın o mala el koyabilmesi ve onu iade etmekle yükümlü olmaması gerekirdi. Ancak böyle bir sonuç, açıkça batıldır; zira malı bu şekilde almak haramdır ve alan kişinin onu iade etmesi dinen zorunludur. Dolayısıyla ortaya çıkan bu sonuç, aslahın vacip olduğu yönündeki görüşün geçersizliğini ortaya koymaktadır (Kâdî Abdülcebbâr, 1965, s. 95).

8. Eğer aslah fiili gerçekten vacip olsaydı, bu fiilin, aslah olduğu kişi açısından derhal ve o anda vacip hale gelmesi gerekirdi. Örneğin, ihtiyaç duymadığı fazla bir paraya sahip olan bir kimse, bu parayı Zeyd'e verdiğinde Zeyd açısından bu fiil salah teşkil

eder. Ancak aynı parayı Bekir, Amr veya Halid'e vermesi hâlinde de, bu fiil onlar açısından salah olur. Bu durumda söz konusu maddi yardım, adı geçen tüm bireyler için salah olur. Dolayısıyla, eğer aslah vacip kabul edilirse, bu yardımın onların her biri için hak teşkil etmesi ve paranın tamamının hepsine birden verilmesi gerekir. Ne var ki, sınırlı bir imkânın aynı anda tüm ihtiyaç sahiplerine tam olarak verilmesi imkânsız olduğuna göre, böyle bir yükümlülüğün sonucu, fiilin hiç gerçekleştirilmemesi anlamına gelir. Bu ise, aslahın vacip olduğuna dair görüşün çelişkili sonuçlara yol açtığını açıkça ortaya koymaktadır (Kâdî Abdülcebbâr, 1965, s. 97).

Ebû Hâşim, şâhid âleme dayandırdığı bu delilinde, bir fiilin bir birey açısından salâh ifade ederken, aynı zamanda birçok kişi için de aslah olabileceğini; ancak bu fiilin hepsi için birden gerçekleştirilmesinin fiilen imkânsız olduğunu ortaya koymayı amaçlamaktadır. Böylece o, aslah fiilinin şâhid âlemde tatbikinin mümkün olmadığını göstermektedir. Bu noktadan hareketle aynı hükmün, şâhid âlem ile gâib âlemde eşit olduğunu savunarak, gâib âlem için de geçerli olması gerektiği sonucuna ulaşmaktadır (Koloğlu, 2011, s. 423).

9. Eğer aslah ilkesi, muhaliflerin iddia ettiği şekilde Allah'a vacip olsaydı, bu durumda aynı ilkenin insanlar için de geçerli kılınması gerekirdi. Bir başka deyişle, bu durumda insanlar açısından da aslah olanı tercih etmek, zorunlu (vâcip) bir yükümlülük hâline gelmiş olurdu. Böyle bir durumda ise, aslahı terk eden kimsenin hem kınanması (zemm) hem de cezalandırılması (ikāb) gerekecekti. Bu ise, aslahı ihmal eden kişiyi fasık konumuna düşürür ve onun önceden işlemiş olduğu itaat ve taatler dolayısıyla kazandığı sevabın azalması veya düşmesi sonucunu doğururdu. Ancak muhalifler, bu sonuca katılmamaktadır; zira onlar, aslahı terk eden kişinin cezalandırılmayacağını kabul etmektedirler. Bu noktada, kendi iddialarının doğurduğu sonuçları reddetmeleri, tutarsızlık olarak değerlendirilebilir (Kâdî Abdülcebbâr, 1965, s. 103).

10. Kâdî Abdülcebbâr'ın ele aldığı bir diğer önemli mesele, kâfir ve fâsıkların dinî ve ahlaki pozisyonlarıdır. Ona göre, Allah'ın cezayı hak eden bu kimseleri affetmesi ve işledikleri günahları dikkate almaksızın onları çeşitli nimetlerle mükâfatlandırması, ilk bakışta daha üstün (aslah) bir fiil gibi görünebilir. Ancak Allah, Kur'ân'da bu kişilerin azap göreceklerini ve affedilmeyeceklerini açıkça beyan etmiştir. Dolayısıyla, affetmek fiili aslah kabul edilse bile, Allah'ın bu fiili gerçekleştirmemesi, aslah ilkesinin O'na vacip olmadığını ve bu bağlamda kapsamlı bir aslah anlayışının reddedildiğini göstermektedir. Dahası, eğer kâfir ve fâsıklar için ceza yerine af ve nimet daha aslah olarak kabul edilirse, bu mantık zinciri cennet ehli açısından da azabın sevaptan daha uygun (aslah) olabileceği gibi aklen ve ahlâken kabul edilemez bir sonucu doğurur. Bu ise, elem ve cezayı, lezzet ve sevaba üstün tutmak anlamına gelir ki bu düşünce, Kâdî'ye göre üzerinde tartışılmasına dahi gerek olmayan kadar açık bir çelişki ve sapmadır (Kâdî Abdülcebbâr, 1965, s. 106).

Sonuç

Mu'tezile'nin aslah teorisi, temelinde ahlâkî hükümlerin akılla kavranabilir olduğu ve bu hükümlerin yalnızca bir fail olarak insanlar için değil, yine bir fail olan Allah için de bağlayıcı nitelik taşıdığını öne süren evrensel ahlâk görüşüyle izah edilmiştir. Onlara göre, bir fiilin iyi (hasen) ya da kötü (kabih) oluşu, failin kimliğine göre değişmez; dolayısıyla insanlar için kabih olan bir fiil, Allah için de kabihtir. Bu anlayış, Mu'tezile'nin temel prensiplerinden biri olan "adl" (ilâhî adalet) ilkesinin bir yansımasıdır. Nitekim Allah'ı her türlü çirkin ve hikmetsiz fiilden tenzih etme çabası, onları bazı fiillerin Allah için yapılmasının zorunlu (vâcip) olduğu sonucuna ulaştırmıştır.

Ancak, Allah'a vâcip olan fiillerin neler olduğu konusunda Mu'tezile mezhebi içinde tam bir görüş birliği bulunmamaktadır. Bu farklılıkların temelinde, Mu'tezile'nin ilahî fiillere dair hükümlere aklî istidlâl (çıkarım) yoluyla ulaşma çabası yatmaktadır. Zira ilahî fiiller hakkında akılla yürütülen değerlendirmeler, farklı sonuçlara ulaşılmasına zemin hazırlamış ve bu da mezhep içi görüş ayrılıklarını doğurmuştur. Dolayısıyla aslah teorisi hakkında mezhep içi tartışmalar meydana gelmiştir.

Her ne kadar bu ilkenin mezhep içindeki kabulü istisnalara açık olsa da, aslah teorisinin genel anlamda özellikle Bağdat ekolü tarafından savunulduğu söylenebilir. Mu'tezile'nin iki ana ekolüne ait görüşler mukayese edildiğinde, Bağdat ekolünün aslah ilkesini daha kapsamlı bir biçimde ele aldığı ve bu prensibi daha yaygın biçimde uygulamaya elverişli bir ilke olarak değerlendirdiği anlaşılmaktadır. Nitekim Bağdat ekolüne göre, Allah'ın kulları için hem dünyevî hem de dinî bakımdan aslah olanı gerçekleştirmesi vâcip olarak benimsenmiştir. Bu görüş, Basra ekolü tarafından eleştirilmiş ve aslah teorisinin kapsamı daraltılmıştır. Basra ekolüne mensup Mu'tezilî kelamcılar, Allah'ın aslah olanı meydana getirme yükümlülüğünü yalnızca dinî alanla sınırlı tutmuş; bu doğrultuda aslah kavramını, bireyin dinî açıdan en fazla faydayı sağlayacak biçimde tanımlamışlardır. Ayrıca, Basra ekolü, aslah ilkesini teklif ve lütuf kavramları çerçevesinde ele alarak bu yaklaşımı sistematik bir şekilde temellendirmeye çalışmıştır.

Sonuç olarak Mu'tezilî kaynaklar incelendiğinde, Mu'tezile'ye atfedilen aslah anlayışının, mezhebin tüm temsilcileri tarafından kabul görmediği ortaya koyulmaktadır. Çünkü ekol içerisinde bu konuda farklı görüşler benimseyenler olduğu gibi, aslah teorisini bütünüyle reddedenlerin de bulunduğu görülmektedir. Mutezile'nin aslah teorisi ele alınırken, bu durumun göz önünde bulundurulması gerekmektedir.

Kaynakça

Akıcı, D. (2024). İlâhî Teklifin Bir Gereği Olan Lütfun Temel Niteliği: Kādî Abdülcebbâr'ın Aslah Yorumu. *Sosyal ve Beşeri Bilimler Araştırmaları Dergisi*, *25*(55), 270-290.

Akın, M. (2016). Mu'tezile'nin Aslah Teorisinde Farklılaşması. *Journal of Turkish Studies*, *11*(Volume 11 Issue 7), 31-42.

Alper, H. (2013). Maturidi'nin Mu'tezile Eleştirisi: Tanrı En İyiyi Yaratmak Zorunda mıdır? *KADER Kelam Araştırmaları Dergisi*, *11*(1), 17-36.

Aytepe, M. (2019). Mu'tezile'nin Aslah Teorisi ve Basra Mu'tezile'sinin Aslah Anlayışının Tahlili. *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi*, *5*(1), 85-104.

Çelebi, İ. (2002). *İslam İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kadi Abdülcebbar*. İstanbul: Rağbet Yayınları.

Eş'ari, E.-H. (2019). *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu'l-Musâllîn*. (1.bsk). (Çev: Ö. Aydın ve M. Dalkılıç). İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı.

İlhan, A. (1991). "Aslah". İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 3, 495-496.

Kâdî Abdülcebbâr, E. H. (1965). *el-Muğni fi ebvabi't-tevhid ve'l-adl 14: El-Aslah, İstihkaku'z-zem, et-Tevbe*. (Çev: M. es-Sekka). Kahire: ed-Darü'l-Mısriyye li't-te'lif ve't-terceme.

Kaya, S. (2020). Mu'tezile Kelâmında "Vücûb Alellah" İlkesi ile İlişkilendirilen Fiiller. *Journal of Islamic Research*, *31*(2), 325-345.

Koloğlu, O. Ş. (2000). *Kadi Abdülcebbar'da Adalet Anlayışı*. Bursa: Uludağ Üniversitesi Yayınları.

Koloğlu, O. Ş. (2011). *Cübbâîler'in kelâm sistemi*. İstanbul: İSAM.

Koloğlu, O. Ş. (2018). Son Dönem Mu'tezilesi'nde Aslah: Hüseyniyye Ekolünün Dünyevî Aslah Konusuna Yaklaşımı. *İslâm Araştırmaları Dergisi*, *39*, 7-27.

Koloğlu, O. Ş. (2024). *Kelâm tarihine giriş* (8. bsk). Bursa: Emin Yayınları.

Mankdim Şeşdiv, A. (2013). *Şerhu'l-usuli'l-hamse*. (Çev: İ. Çelebi). (1.bsk, C. 2). İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı.

Nesefî, E. (2021). *Tevhidin esasları*. (Çev: H. Alper). İstanbul: İz Yayıncılık.

Özerol, M. F. (2023). *Mutezile İle Şîa'nın Kesişimi - Şerif el-Murtazâ'nın Düşüncesinde Adalet İlkesi*. Bursa: Emin Yayınları.

Topaloğlu, B. (1981). *Kelâm İlmi Giriş*. İstanbul: Damla Yayınevi.

Topaloğlu, B. & Çelebi, İ. (2015). *Kelâm Terimleri Sözlüğü* (4. bsk). İSAM yayınları.

Yavuz, Yusuf Şevki. (1993). "Ebû Ali Cübbâî*", Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, VIII, 99-102.

İBNÜ'L-CEZERİ VE RODOS FETHİ PAŞA VAKFI HAFIZ AHMED AĞA KÜTÜPHANESİ'NDE BULUNAN KIRAAT İLE İLGİLİ YAZMA ESERLERİ

Ayşe ŞAHİN*

Giriş

Kıraat, sözlükte *"okumak, tilâvet etmek, telaffuz etmek"* anlamına gelir ve Kur'ân'ın farklı okuma şekillerini bu okuyuşların nakledildiği rivayet zincirlerini, harflerin telaffuz kurallarını, Kur'ân'ın okunuşuyla ilgili farklılıkları ve bunların kimlerden nakledildiğini konu alan bir ilim dalıdır.[1]

Hz. Muhammed'den (s.a.v.) sonra kavram olarak anlamı büyük oranda netleşen kıraat kelimesi birbirine yakın değişik şekillerde tanımlanmıştır.[2] Râgıb el-İsfahânî kıraati, *"harf ve kelimeleri birbirine katma"* olarak tanımlarken; İbnü'l-Cezerî ise kıraati, "Kur'ân kelimelerinin nasıl okunacağını ve farklı okuyuşları ravilerine nispet ederek inceleyen bir ilim" olarak tarif eder.[3] Bu ilim, kıraat ihtilaflarını öğrenme ve öğretme amacı taşır ve İslami ilimler arasında önemli bir yere sahiptir.[4]

Kıraat imamlarından her birinin tercih ettiği okuyuşlar (ör. Nâfi' kıraati) ve bunların râviler aracılığıyla nakledilen rivayetleri bu ilmin temel konularındandır. Ayrıca, kıraat ilmi kapsamında kullanılan terimler arasında "kārî" "râvi", "tarik" ve "vecih" bulunur.

Kur'ân-ı Kerîm, Allah (c.c.) tarafından Peygamberimiz Hz. Muhammed'e (s.a.v.) vahiy yoluyla indirilmiş ve Cebrail (a.s.) tarafından talim edilmiştir. Peygamberimiz, Kur'ân'ı ve kıraat yöntemlerini sahabeye öğretmiş; sahabe de bu bilgileri sonraki nesillere aktarmıştır. Hz. Osman döneminde Kur'ân'ın çoğaltılması sürecinde kıraat bilgisi büyük önem taşımıştır. Bu süreç, sağlam bir nakil zinciriyle Kur'ân'ın metni ve okuma biçimlerinin korunmasını sağlamıştır.[5] Farklı kıraat ekollerinin ortaya çıkışı, Kur'ân'ın zengin anlam dünyasını keşfetmeye imkân sağlamıştır.

Kısaca; Kıraat ilmi, İslam medeniyetinin en önemli ilim dallarından biri olarak, Kur'ân-ı Kerîm'in doğru okunması, aktarılması konusunda hayati bir öneme

* Orcid: 0009-0000-9001-1800

1 Abdurrahman Çetin, *Kur'ân İlimleri ve Kur'ân-ı Kerim Tarihi* (İstanbul: Dergah Yayınları, 2013), 161.

2 Abdurrahman Birışık, *Kıraat İlmi ve Tarihi* (Bursa: Emin Yayınları, 2018), 22.

3 Muhsin Demirci, *Kur'ân Tarihi* (İstanbul: İFAV, 2020), 217.

4 İsmail Karaçam, *Kur'ân-ı Kerim'in Faziletleri ve Okuma Kâideleri* (İstanbul: İFAV, 2019), 61.

5 Kahraman Bulgurcu, "Bir Kıraat Âlimi ve Muhaddis Olarak Halef b. Hişâm", *Marife* 21/1 (2021), 439-458.

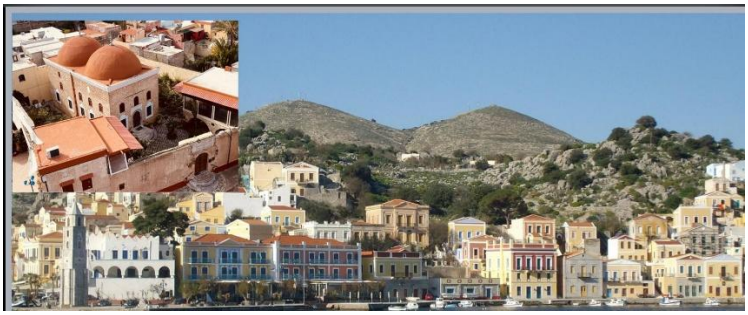
sahiptir. Ayrıca Kur'ân-ı Kerim'in lafızlarının bozulmadan, doğru bir şekilde nesilden nesile intikalini temin eder. Kırat ilmi sayesinde Kur'ân'ın orijinal okunuş şekilleri ve ilahi mesajının güvenli bir şekilde muhafaza edilmesi sağlanır.[6] Bu kapsamda, Osmanlı Medeniyetinin önemli kültür merkezlerinden biri olan Rodos Adası'ndaki Hafız Ahmed Ağa Kütüphanesi, kıraat ilmi açısından önemli bilgi hazinesidir.

Bu bildiri, İbnü'l-Cezerî ve İbnü'l-Cezerî'nin Hafız Ahmed Ağa Kütüphanesi'nde bulunan kıraat ile ilgili yazma eserlerini incelemeyi, söz konusu eserlerin fiziksel özelliklerini, içeriklerini ve tarihî önemini ortaya koymayı amaçlamakta; aynı zamanda, İslam dünyasının önemli bir kültürel mirası olan bu kütüphanenin kıraat ilmi açısından taşıdığı değeri vurgulamayı hedeflemektedir. Ayrıca, Hafız Ahmed Ağa Kütüphanesi'nin İslami ilimler alanındaki zengin içeriğini gün yüzüne çıkararak hem akademik çalışmalara katkıda bulunmak hem de bu değerli mirasa hak ettiği ilgiyi kazandırmak amaçlanmaktadır.

Bu inceleme süreci, kütüphane kataloglarının taranması, Konya Yazma Eserler Bölge müdürlüğü ve Yazma Eserler Kurumu portalından dijital kopyalara erişilmesi ve eserlerin fiziksel özelliklerinin tespit edilmesini de kapsamaktadır.

Rodos Fethi Paşa Vakfı Hafız Ahmed Ağa Kütüphanesi

Hafız Ahmed Ağa Kütüphanesi, 1793 yılında Hafız Ahmed Ağa adına Rodos'ta kurulmuştur. Kütüphane, UNESCO tarafından kültür mirası olarak koruma altına alınan Rodos Kalesi içinde, Orologio Meydanı'nda yer almaktadır. Osmanlı döneminden günümüze kadar varlığını sürdüren bu kütüphane, İslam medeniyetinin ilme verdiği önemin somut bir göstergesidir. Kütüphane, 1840 yılında Hafız Ahmed Ağa'nın oğlu Fethi Paşa tarafından kurulan vakıf aracılığıyla yönetilmeye devam etmektedir.



Resim1: Rodos Adası ve Hafız Ahmet Ağa Kütüphanesi.

Hafız Ahmed Ağa Kütüphanesi, sahip olduğu zengin el yazması koleksiyonuyla, dönemin bilim, sanat ve düşünce birikimlerini aydınlatan önemli bir kültürel mirastır. Bu kütüphane, Osmanlı dönemine ait nadir eserlerle akademik ve sanatsal çalışmalara ışık tutmaktadır.

---

6 Büşra Özdemir - Mahmud Kamadan, *Kıraat-ı Aşere'nin Sırları ve İlahi Yankılar* (İstanbul: Kitap Dünyası, 2024), 30.

Kütüphanede, toplam 1288 cilt kitap içerisinde 2187 yazma eser bulunmaktadır. 816 cilt kitaptan oluşan Hafız Ahmed Ağa Koleksiyonu'na ait eserler, Hafız Ahmed Ağa'nın bizzat kendi mührünü taşımaktadır. Bunun yanı sıra bağışlar yoluyla koleksiyona eklenmiş kitaplar da mevcuttur.

Hafız Ahmed Ağa Kütüphanesi koleksiyonu, Kur'ân-ı Kerim, tefsir, hadis, fıkıh gibi İslami ilimlerin yanı sıra astronomi, felsefe, tarih, dil ve edebiyat gibi dönemin mevcut bilim ve düşünce alanlarına ait kitap ve risaleleri de içermektedir.

Ayrıca bu kütüphanede bulunan eserler, dönemin eğitim sistemini ve dini anlayışını yansıtan birer belge niteliğindedir.

Hafız Ahmed Ağa Kütüphanesi, Rodos Adası'nda Türk-İslam kültürünün önemli bir temsilcisi olarak hem tarihi hem de ilmi açıdan büyük bir değere sahiptir. Özellikle kıraat ilmi açısından içerdiği yazma eserlerle, Osmanlı dönemi İslami bilimlerinin anlaşılmasına ışık tutmaktadır. Bu kütüphane, sadece geçmişin değil geleceğin de bilimsel çalışmalarına katkı sağlayacak nitelikte bir miras olarak korunmaya devam etmektedir.

Hafız Ahmed Ağa Kütüphanesi, günümüzde Fethi Paşa Vakfı'nın koruyuculuğunda varlığını sürdürmektedir. Kütüphanenin güvenliği ve eserlerin korunması büyük bir özenle sağlanmaktadır. Değerli el yazmaları, özel olarak tasarlanmış dolaplarda muhafaza edilmektedir.

Eserlerinin fiziksel ve sanatsal özellikleriyle büyük bir öneme sahip olan kütüphane 2009 yılında kütüphanenin güvenlik sistemleri modernize edilmiş ve 2010 yılında Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi personelinden oluşan bir ekip tarafından tüm eserler dijitalleştirilmiştir.[7]

Koleksiyonun Özellikleri

Dil ve Konu Çeşitliliği

Rodos Hafız Ahmed Ağa Kütüphanesi'ndeki kıraatle ilgili el yazması eserlerin büyük çoğunluğu Arapça yazılmıştır. Bu durum, kıraat ilminin temel kaynaklarının ve klasik metinlerinin Arapça dilinde kaleme alınmış olmasından kaynaklanmaktadır. Bununla birlikte, Osmanlı döneminde kıraat çalışmalarının yaygınlaşmasıyla birlikte Osmanlı Türkçesiyle yazılmış veya tercüme edilmiş eserlere de rastlanmaktadır. Ancak koleksiyonda kıraat ile ilgili Farsça esere rastlanmamıştır.

Eserlerin içerikleri oldukça geniş bir konu yelpazesine sahiptir: Koleksiyon, kıraat ilminin metodolojik zenginliğini anlamak için araştırmacılara kapsamlı bir çalışma alanı sunmaktadır. Eserlerde yer alan şerhler ve haşiyeler, kıraat ilminin teorik temelleri ile uygulamalı yönlerini bir araya getirerek bu alandaki ilmi tartışmaları gün yüzüne çıkarmaktadır. Bu durum, kıraat ilminin farklı ekoller arasındaki

---

[7] Şahin, B. (1990). *Faruk Ağartan Rodos Fethi Paşa Vakfı Hafız Ahmed Ağa Kütüphanesi yazma eserler kataloğu* (s.13). İstanbul.

metodolojik farklılıklarını incelemek isteyen araştırmacılar için önemli bir fırsat sunmaktadır.

Eser içerikleri incelendiğinde özellikle harflerin mahreçleri, tecvid kuralları ve vakf-ibtida gibi konuların ve kıraat imamlarının farklı okuyuş biçimleri ile bu farklılıkların detaylı açıklamaları yer almaktadır. Ayrıca eserler arasında eğitimde kullanılmak üzere hazırlanmış pratik bilgiler içeren nüshalar da bulunmaktadır. Öğrencilerin doğru telaffuz ve okuma becerilerini geliştirmelerine yönelik olan bu eserler, dönemin kıraat ilmini öğrenen öğrenciler için temel başvuru kaynakları olmuştur.

Koleksiyondaki eserlerin telif tarihleri 14. yüzyıldan başlayarak 19. yüzyıla kadar uzanmaktadır. Bu durum, kıraat ilmine olan ilginin Osmanlı'dan önce başlayıp Osmanlı döneminde zirveye ulaştığını göstermektedir.

Koleksiyonun en eski telif tarihli eseri, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Ammâr el-Mehdevî'nin (öl. 440/1048) "el-Hidâye fi'l-Kıraât" adlı eseri olup, İslam dünyasında kıraat ilminin erken dönemlerdeki gelişimini yansıtmaktadır.

En eski istinsah tarihi ise 607 (1210) yılına aittir. Osmanlı döneminde özellikle 16., 17. ve 18. yüzyıllarda istinsah edilen nüshaların sayısındaki artış, medreselerde kıraat eğitimine verilen önemi açıkça ortaya koymaktadır.

Koleksiyonda bulunan mükerrer nüshalar, bu eserlerin eğitimde yaygın olarak kullanıldığını ve farklı eğitim kurumlarında bulunduğunu göstermektedir. Örneğin, Şemsüddin el-Cezerî'nin "Mukaddimetu'l-Cezerîye" adlı eseri iki nüsha olarak bulunmaktadır. Aynı eserin birden fazla nüshasının bulunması, bu tür eserlerin medrese eğitiminde ne kadar önemli olduğunun bir tezahürüdür.

Koleksiyonda yer alan eserlerin müellifleri arasında kıraat ilminin önde gelen isimleri bulunmaktadır:

- Şemsüddin Muhammed b. Muhammed el-Cezerî (751-833/1380-1429): Kıraat ilminin en önemli otoritelerinden biri olan el-Cezerî'nin "en-Neşr fî Kıraati'l-Aşr" ve "el-Mukaddimetül-Cezerîyye" gibi eserleri, bu alandaki temel kaynaklar arasında yer almaktadır.

- İbnü'l-Kâsih Nûreddîn Ebü'l-Bekâ Alî b. Osmân (716-801/1316-1399): Harflerin mahreçleri ve kıraat farklılıkları üzerine yazdığı eserlerle tanınır.

- Muhammed b. Hüsâm el-Ayaslûgî (986/1578): Osmanlı döneminde kıraat eğitimine katkıda bulunmuş önemli bir müelliftir.

Fiziksel Özellikler

Kütüphanedeki el yazmaları, dönemin kitap sanatını yansıtan estetik ve dayanıklı özelliklere sahiptir. Koleksiyonda 14 ve 19. yüzyıllar arası kitap sanatının dönemsel değişimini ve tarzını görmek mümkündür.

Eserlerde nesih, talik ve rika gibi yazı türleri kullanılmıştır. Nesih hattı özellikle dini metinlerde tercih edilmiştir. Diğer yazı türlerine göre okunabilirliği ile öne çıkan

nesih, hat sanatı başta yazma eserler olmak üzere kitap istinsahında ve basma eserlerde yaygın biçimde kullanılan bir yazı çeşididir.[8]

Rodos Hafız Ahmed Ağa Kütüphanesi'ndeki el yazmaları yalnızca içerikleriyle değil, aynı zamanda tezhip, hat ve ciltleme gibi sanatsal özellikleriyle de dikkat çekmektedir.

Eserlerde altın yaldızlı süslemelerle zenginleştirilmiş serlevha sayfaları ve cetveller, dönemin tezhip sanatındaki ustalığı göstermektedir. Yine aynı şekilde eserlerin çoğunda nesih hattının yanı sıra talik hattının da kullanılması dönemin hat sanatına dair önemli bilgiler ve örnekler sunmaktadır. Ayrıca dayanıklı deri ciltleme tekniklerinin yanı sıra ebrulu mahfazalar da estetik açıdan dikkat çekicidir. Kahverengi deri kaplama ciltler, yeşil bez örtüler ve ebrulu mahfazalar kullanılarak eserlerin korunması sağlanmıştır. Gösterişli ciltleme teknikleri, bu eserlerin hem estetik hem de dayanıklılık açısından değerli olduğunu göstermektedir.

İbnü'l-Cezerî ve Hafız Ahmed Ağa Kütüphanesi'nde Bulunan Kıraat İle İlgili Yazma Eserleri

1. İbnü'l-Cezerî

Kıraat ilminin öncülerinden, XV. asrın önemli ilim adamlarından olan Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed el-Cezerî (751-833/1350-1429), 26 Kasım 1350'de Şam'da dünyaya geldi. "İbnü'l-Cezerî" diye anılması Şırnak'a bağlı Cizre ilçesi'ne nispetledir.[9] 14 yaşında Kur'ân-ı Kerim'i hıfzetmiş, ardından hadis ve kıraat ilimlerine yönelmiştir. 1366 yılında "Kırâat-ı Seb'a"yı öğrenmiş, 1368'de Mısır'a giderek kıraat bilgisini derinleştirmiştir. Şam'da hadis ve fıkıh dersleri almış, 1371'de tekrar Mısır'a dönerek usul, fıkıh, me'ânî ve beyân ilimlerinde kendini geliştirmiştir[10]. Cezerî, Emir Timur'un ölümünün ardından Horasan'a, Herat'a, İsfahan'a ve 808/1406-yılında da Şiraz'a yolculuk etti ve buralarda da kıraat talimine devam etti. Kıraat alanında temayüz ettiği gibi, aynı zamanda hadis, fıkıh ve Arap dili gibi pek çok alanda kendini yetiştiren ve birikimlerini eserlerine yansıtan çok yönlü bir âlimdir. İslam ilimlerinde ve özellikle kıraat ilmi konusunda yazdığı eserlerle İslam dünyasında önemli etkisi olmuştur.[11]

İbnü'l-Cezerî, Kıraat ilmi alanında on kıraat usulünü sistematik hale getirmiştir. Bu alanda yaptığı teliflerle kıraat ilminin gelişmesine büyük katkıda bulunmuştur. İbnü'l-Cezerî, 50'ye yakın hocadan ders almış, 60 kadar kitap telif etmiştir. Bununla beraber kıraat alanında pek çok talebe yetiştirmiş; kıraat ilminde zirve bir şahsiyettir. [12]

---

8 Uğur Derman, "Nesih", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV, ts.), 33/1.

9 Tayyar Altıkulaç, "İbnü'l-Cezerî", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul, 1999), 20/551.

10 Nihat Şahin, *Muhammed b. Muhammed el-Cezerî'nin Sîretü'n-Nebi Adlı Eseri ve Analizi* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Yüksek Lİsans Tezi, 2013), 3-4.

11 Altıkulaç, "İbnü'l-Cezerî", 20/551-557.

12 Altıkulaç, "İbnü'l-Cezerî", 20/551-557.

İbnü'l-Cezerî'nin kıraat alanında yazmış olduğu eserler, kendisinden sonraki kıraat literatürünü ve geleneğini derinden etkilemiştir. Özellikle kıraatte ihtilaf edilen yerlerde onun değerlendirmeleri ön plana çıkmaya başlamış ve vefatından sonra yazılan tefsirlerde ve kıraat alanında kendisinden çokça istifade edilmiştir.

Gâyetü'n-Nihâye'ye Cezerî'nin biyografisini ilave eden öğrencisi, hocasının 833/1429 yılında Şiraz şehrinde vefat ettiğini ve kendi yaptırdığı Darü'l-Kur'ân'a defnedildiğini kaydetmiştir.[13]

2. İbnü'l -Cezerî'yi Öne Çıkaran Temel Özellikler

İbnü'l-Cezerî, kıraat ilmi tarihinin en önemli isimlerinden biri olarak kabul edilir ve bu alandaki çalışmalarıyla derin bir etki bırakmıştır. Onu öne çıkaran temel özellikler şunlardır:

İbnü'l-Cezerî, kıraat ilmini sadece belli kaynaklarla sınırlı tutmamış, kendisinden önceki eserlerden geniş ve kapsamlı bir şekilde faydalanmıştır. Örneğin, "en-Neşr" adlı eserin girişinde ana kaynaklarını verirken 36 temel kaynağa işaret etmiş ve bu kaynakları hangi kanallardan tedris ettiğini açıklamıştır.[14]

Cezeri, kıraat sahasının önemli eserleri arasında yer alan *en-Neşr fi Kıraat-ı Aşr* adlı eseri ile bunun manzum biçimi olan *Tayyibetü'n-Neşr* ve muhtasarı olan *Takribü'n-Neşr*'i Bursa'da kaleme almıştır. Yaşadığı dönemde kıraat ilminin tartışmasız otoritesi olan İbnü'l-Cezerî'den kıraat tahsil edenlerin Anadolu coğrafyasında kıraat ilminin gelişmesinde büyük katkıları olmuştur. Nitekim Osmanlı âlimlerinin Kur'ân ilimleri içerisinde en fazla kıraate dair eser kaleme almış olmasının ardında İbnü'l-Cezerî'nin etkisinin yattığı söylenebilir. İbnü'l-Cezerî'nin Anadolu'da aşıladığı kıraat ilgisi sonraki dönemlerde de devam etmiştir.[15]

On Kıraat Sistemi: İbnü'l-Cezerî, yedi kıraatin ötesine geçerek on kıraat sistemini yerleştirmiştir. Bu sistemde her kıraati iki rivayet ve her rivayeti de alt tariklerle detaylandırmıştır. Böylece kıraat ilmine yeni bir boyut kazandırmıştır.[16]

Tahrir Çalışmaları: İbnü'l-Cezerî, kıraat vecihlerini sadece aktarmakla kalmamış, bunların sıhhat derecelerini araştırmış ve tahlil etmiştir. Bu çalışmalar, sonraki dönemlerde "tahrirat" adı verilen bir literatürün temelini oluşturmuştur.[17]

Eserlerinin Etkisi: "en-Neşr", "Tayyibetü'n-Neşr" ve "Gâyetü'n-Nihâye" gibi eserleri, sonraki dönem kıraat çalışmalarında temel referanslar haline gelmiştir. Bu eserler üzerine birçok şerh ve tahkik yazılmıştır.[18]

---

13 Ali Öge - Hatice Tekin, "İbnü'l-Cezerî'nin Gâyetü'n-Nihâye Fî Tabakâti'l-Kurrâ Adlı Eserinin Tabakâtü'l-Kurrâ Literatüründeki Yeri", *Uluslararası İbnü'l-Cezeri Sempozyumu* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2021), 830-831.

14 Mehmet Emin Maraşlı, *Tarihi ve Temel Meseleleriyle Kıraat İlmi* (Ankara: Otto, 2020), 88.

15 Maraşlı, *Tarihi ve Temel Meseleleriyle Kıraat İlmi*, 89.

16 Altıkulaç, "İbnü'l-Cezerî", 20/551-557.

17 Ömer Özbek, "İbnü'l-Cezerî'nin Kırâatlerin Mütevâtirliği Meselesine Bakışı", *Bilimname* 2 (2018), 558.

18 Altıkulaç, "İbnü'l-Cezerî", 20/551-557.

İbnü'l-Cezerî'nin yöntemleri ve eserleri hem kendi döneminde hem de sonraki yüzyıllarda kıraat ilminin gelişimine yön vermiştir. Onun çalışmaları, sadece teorik değil, aynı zamanda uygulamalı olarak da kıraat ilmine katkı sağlamıştır.

İbnü'l-Cezerî, kıraat ilmini sistemleştiren ve Anadolu'da bu ilmin kurumsallaşmasına öncülük eden önemli bir âlimdir. Bursa'da kaleme aldığı "en-Neşr, Tayyibetü'n-Neşr ve Takrîbü'n-Neşr" gibi eserleri, kıraat-i aşere sisteminin yaygınlaşmasını sağlamış ve Anadolu'yu kıraat ilminin merkezlerinden biri hâline getirmiştir[19].

Onun otoritesi, yetiştirdiği öğrenciler aracılığıyla Osmanlı coğrafyasına yayılmış ve kıraat ilmi, Osmanlı âlimlerinin Kur'ân ilimleri içinde en çok eser verdiği alanlardan biri olmuştur. İbnü'l-Cezeri'nin etkisiyle İstanbul'da Yusuf Efendi Zâde, Ketânî Zâde Muhammed gibi âlimler yetişmiş; Kanuni Sultan Süleyman döneminde Ahmed el-Meyserî'nin davetiyle kıraat faaliyetleri daha da canlanmıştır. Osmanlı döneminde kıraat çalışmaları, İstanbul Tarîki ve Mısır Tarîki gibi ekoller etrafında şekillenmiştir. Bu ekollerden Yusuf Efendizâde'ye nispet edilen İtilaf Mesleği, Ketânî Zâde Muhammed'e nispet edilen Mutkin Mesleği gibi çeşitli meslekler ortaya çıkmıştır. Bu yapılar, Anadolu'daki kıraat çalışmalarının sistematik bir şekilde sürdürülmesini sağlamıştır.[20]

İbnü'l-Cezerî'nin ilmî mirası, yalnızca eserleriyle değil, kıraat ilmini Anadolu'da kurumsallaştırmasıyla da kalıcı bir etki bırakmıştır. Bu gelenek, Osmanlı döneminde güçlü bir şekilde devam etmiştir.

3. İbnü'l- Cezeri'nin Eserleri

3.1. 864 Kayıt no. 12/1 Mukaddimetu'l-Cezerîye

3.1.1. Müellif;

İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. ed-Dımaşkî el-Cezerî (751-833/1380-1429)

3.1.2. Eserin İçerik ve Önemi

Kıraat ilminin temel eserlerinden biri olup, tam adı *"el-Mukaddimetü'l-Cezeriyye fî mâ 'alâ kâri'i'l-Kur'ân en ya'lemeh"*dir. İbnü'l-Cezerî'nin "Mukaddimetü'l-Cezerî" adlı eseri, tecvid ilmi üzerine yazılmış manzum bir çalışmadır. Bu eser, Kur'ân-ı Kerim'in doğru okunması için gerekli olan tecvid kurallarını detaylı bir şekilde ele alır ve bu alandaki temel kaynaklardan biri olarak kabul edilir.[21]

---

19 Abdulhamit Birışık, "En-Neşr", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV, 2007), 33/19.

20 Ahmet Gökdemir, "Osmanlı Kıraat Eğitiminde Şâz Kıraatler ve Yûsuf Efendizâde'nin Konuya Dair Tepkisi" 19/1 (2019), 68-78.

21 Osman Bostan, "Mukaddimetü'l-Cezerî'nin Muhtevası ve Metodu", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 54 (2023), 199.

Kıraat kurallarını özetleyen ve kıraat eğitiminde rehber olarak kullanılan bir metindir. Kıraat ilmine giriş yapmak isteyen öğrenciler için vazgeçilmez bir kaynak olarak kabul edilen, kıraat ilminin temel kurallarını özetleyen 107 beyitlik manzum bir eser olup aruzun recez vezniyle kaleme alınmıştır. İbnü'l-Cezerî, eserde tecvid ilminin hemen her konusuna yer vermiştir. İçerik şu başlıklarda toplanabilir:

-Harflerin mahreçleri ve sıfatları: Harflerin çıkış noktaları ve özellikleri detaylıca açıklanmıştır.

- Tecvid kuralları: İstiâze, besmele, hareke ve sükûn, sakin nûn ve tenvîn'in hükümleri, idğâm çeşitleri, med türleri gibi konular işlenmiştir.

- Kıraat kuralları: Vakf ve ibtidâ, hemze-i vasl ve hemze-i kat' gibi kıraatle ilgili meseleler ele alınmıştır.[22]

- Ezber kolaylığı: Manzum formatı sayesinde hafızlık yapanlar için kolaylık sağlanmıştır.

Eserin bazı bölümleri şunlardır:

- Mukaddime Bölümü: Besmele ve hamdele ile başlar; eserde ele alınacak konulara genel bir giriş yapar (ilk 8 beyit).

- Ana Bölümler: Tecvid ve kıraat ilmiyle ilgili detaylı açıklamalar içerir (9-105. beyitler)

- Hâtime: Sonuç kısmı (106-107. beyitler).

Mukaddimetü'l-Cezerî, yazıldığı dönemden itibaren kıraat eğitiminin temel kaynaklarından biri olmuş ve medreselerde ezberletilmiştir. Eserin kısa ve öz yapısı, Kur'ân talebelerinin tecvid kaidelerini kolayca öğrenmesine olanak tanımıştır. Ayrıca üzerine birçok şerh yazılmıştır; bu da eserin İslam dünyasında ne denli önemli olduğunu gösterir.

3.1.3. Şerhler ve Tahkikler

Eser üzerine yazılmış şerhler arasında Taşköprizâde'nin çalışmaları dikkat çeker. Bunun yanı sıra farklı dönemlerde yapılan tahkik çalışmalarıyla eser günümüze kadar ulaşmıştır. Ayrıca Osmanlı medreselerinde Mehmed Emin Tokâdî tarafından yapılan manzum tercümesi de bulunmaktadır.[23]

---

22 Selim Çakıroğlu, "Muḳaddimetü'l-Cezerî Şerh Geleneğinde Hüseyin b. Ali Amâsî'nin 'Dürr-i Meknûn' Adlı Eseri", *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi* 32 (2024), 264.

23 Selahaddin Öz, "İbnü'l-Cezerî'nin Mukaddime'sinin Mehmed Emin Tokâdî'ye Ait Manzum Tercümesi ve Değerlendirmesi", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/27 (2015), 148-150.

Resim 2: 864 Kayıt no. 12/1 Mukaddimetu'l-Cezerîyye, v.1b-2a.

3.1.4. Fiziksel ve Sanatsal Özellikler

Eser, 210x160-160x105 mm. boyutlarında olup, nesih hattıyla yazılmıştır. Her sayfada 13 satır bulunmaktadır. 1b-6a yaprakları arasında, filigranlı kâğıt üzerine Arapça olarak istinsah edilmiştir. Söz başları kırmızı mürekkeple yazılmış olup, kahverengi deri üzeri yeşil bez kaplı, miklepli cilt ve kırmızı deri üzeri ebrulu mahfazaya sahiptir. Hâfız Ahmed Ağa Kütüphanesi vakıf mühürleri bulunmaktadır.

3.2. 873 Kayıt No. 15/1 Tahbîru't-Teysîr fî Kırâ'âti'l-E'immeti'l-Aşere

3.2.1. Müellif; İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. ed-Dımaşkî el-Cezerî, (ö. 833/1429).

3.2.2. Eserin İçeriği ve Önemi

Tahbirü't-Teysîr, kıraat ilminde önemli bir yere sahip olan Ebû Amr ed-Dânî'nin "Teysîr" adlı esere yapılan bir şerhtir.

İbnü'l-Cezerî, bu esere Ebû Ca'fer el-Kārî, Ya'kūb el-Hadramî ve Halef b. Hişâm'ın kıraatlerini eklemiş, eseri tashih ve ikmal etmiştir. *Tahbîru't-Teysîr*, kırâat-i aşere öğretiminde temel kaynaklardan biri olup ihtilaf vecihleri ve râviler açısından büyük önem taşımaktadır. *Tahbîru't-Teysîr*, kıraatlerin aktarımı ve sened zincirlerinin korunması açısından da önemli bir referans olarak kabul edilir. [24]

[24] Abdurrahman Çetin, "et-Teysîr", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV, 2012), 41/57.

3.2.3 Taḥbîru't-Teysîr fî Kırâ'âti'l-E'immeti'l-Aşere'nin Önemli Bölümleri

Yedi İmam ve Üç Ek Kıraat: Eser, Ebû Amr ed-Dânî'nin "et-Teysîr" adlı yedi kıraate dair eserine dayanmaktadır. İbnü'l-Cezerî, bu esere Ebû Ca'fer el-Kārî, Ya'kūb el-Hadramî ve Halef b. Hişâm'ın kıraatlerini eklemiş, böylece on kıraati tamamlamıştır.[25]

İsnad Zincirleri: İlk bölümlerde yedi kıraat imamı ve iki râvisinin biyografileri ile isnad zincirleri detaylıca verilmiştir. Bu kısım, kıraatlerin Hz. Peygamber'e ulaşan senedlerini ortaya koymaktadır.

Kıraat Kuralları: Eserde istiâze, besmele, med ve kasır, izhâr-idgâm gibi temel kıraat kuralları ele alınmıştır. Ayrıca hâ-i kinâye ve imâle gibi konular da incelenmiştir.

Ferşü'l-Hurûf Bölümü: En hacimli bölüm olan "Ferşü'l-Hurûf", Bakara Sûresi'nden itibaren farklı vecihlerle okunan kelimeleri ele alır. Bu bölümde genel kurallara uymayan kıraat farklılıkları detaylıca açıklanmıştır.

Tekbir ve Tehlîl: Eserin son kısmında tekbir ve tehlîl konularına yer verilmiştir. Bu bölüm, kıraatlerin sonlandırılmasındaki uygulamaları ele alır. Eser, kırâat-i aşere öğretiminde hem teorik hem pratik bir rehber olarak kabul edilmektedir.[26]

İbnü'l-Cezerî bu eserinde, yedi kıraat imamının okuyuşlarını diğer üç imamla birlikte on kıraat bütünlüğü içinde detaylı bir şekilde ele almış ve kıraat ilminin temel ilkelerini ortaya koymuştur. Eser, kıraat ilminde önemli bir yere sahiptir. Eserin içeriği ve önemi şu şekilde özetlenebilir: On kıraat imamına ait okuyuşların ayrıntılı açıklamaları, kıraat farklılıklarının sebepleri ve dayandıkları rivayetler, kıraat tercihlerinin fıkhî hükümlere yansımaları ve kıraat ilminin öğretim yöntemlerini içermektedir. [27]

---

25 Altıkulaç, "İbnü'l-Cezerî", 20/551-557.

26 Abdurrahman Çetin, "Gāyetü'n-Nihâye", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV, 1996), 414.

27 Mustafa Atilla Akdemir, *Kıraat İlmi Eğitim ve Öğretim Metotları* (İstanbul: M. Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2021), 112.

3.2.4. Fiziksel Sanatsal Özellikler

Resim 3: 873 Kayıt No. 15/1 Tahbîru't-Teysîr fî Kırâ'âti'l-E'immeti'l-Aşere, v.1b-2a.

Eser, 162x110-107x57 mm. ölçülerinde olup, her sayfada 19 satır bulunmaktadır. Eser 1b-122b varaklar arasında yer almakta ve filigranlı kâğıt üzerine Arapça olarak yazılmıştır. Mihrabiyesi nefis tezhipli olan eserin söz başları ve cetvelleri kırmızı mürekkepledir. Cildi çaharkuşe kahverengi deri üzerine yeşil bez kaplı ve mıklepledir. Eser, kırmızı deri üzeri ebrû kaplı bir mahfaza içerisinde korunmaktadır. Hâfız Ahmed Ağa Kütüphanesi'ne ait vakıf mühürleri bulunan eserde mürekkep yanıkları da gözlemlenmektedir. Eserin sonunda, 123b.-126a. varaklar arasında çeşitli nakiller yer almaktadır. Hafız Mustafa b. İsmail tarafından 1166 tarihinde istinsah edilmiştir.

3.3. 860 Kayıt no. 9. en-Neşr fî Kıraati'l-Aşr

3.3.1. Müellif; İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed ed-Dımaşkî el-Cezerî

Eserin İçerik ve Önemi

Neşru'l-kırââti'l-aşr, *Neşru'l-kebir* gibi isimlerle de bilinen [28] "en-Neşr fî Kıraati'l-Aşr", İbnü'l-Cezeri'nin on kıraat usulünü detaylandıran, kıraat farklılıklarını ve uygulanışlarını kapsamlı bir biçimde açıklayan eserlerinden biridir. Bu eser, kıraat tedrisatında uzun süre başvuru kaynağı olarak kullanılmıştır. İbnü'l-Cezerî, eserini 799 yılının Rebîülevvel ayın (Aralık 1396)'da kaleme almaya başlamış ve aynı yılın

[28] Yaşar Akaslan, *Kıraat İlminin Temel Kaynakları* (İstanbul: İSAV, 2021), 222.

Zilhicce/Eylül ayında tamamlamıştır. Söz konusu eserin ilmî çevrelerde büyük etki oluşturduğu görülmüştür.[29]

İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-Kırââti'l-'Aşr* adlı eserini yazma gerekçesi olarak, bazı insanların yalnızca Ebû Amr ed-Dânî'nin *et-Teysîr fi'l-Kırââti's-Seb'* ve bu eserin özeti olan Şâtıbî'nin *Hirzü'l-Emânî ve Vechü't-Tehânî* (eş-Şâtıbiyye) adlı eserlerinde yer alan yedi kıraat dışında kalan kıraatleri Kur'ân'dan saymamalarını göstermiştir. Çünkü bu anlayış, diğer sahih kıraatlerin göz ardı edilmesine yol açmıştır.

Görüldüğü gibi İbnü'l-Cezerî, yedi kıraat yerine on kıraatın tercih edilmesi için büyük gayret sarf etmiştir. Bu amaçla önce en-Neşr adlı eserini telif etmiş, ardından bu eseri Tayyibetü'n-Neşr adıyla manzum hale getirmiştir. Daha sonra talebelerine kolaylık sağlamak için, bu manzume metni Takrîbü'n-Neşr fi'l-Kırâ'âti'l-Aşr adıyla ihtisar etmiştir.[30]

İbnü'l-Cezerî, sadece belli bir kaynak üzerinden ve rivâyet merkezli bilgi aktarımında bulunmamış; kendinden önceki birikimden mümkün olduğunca faydalanma yoluna gitmiştir. Bu geleneğin öncüsü olan müellif, kendisine ulaşan kırâat vecihlerini direkt olarak almayıp bu vecihlerin dayanaklarını incelemek suretiyle kaynak eserlere yer vermiş, bu çerçevede yapılacak çalışmaların gerekliliği ve tariklerin birbirine karışmamasına yönelik bir çalışmanın da önemini vurgulamıştır.[31]

Müellif, önemli bir müracaat kaynağı olarak nitelediği *en-Neşr*'de kıraatleri bölümler hâlinde düzenlemiş ve eserini kaleme alırken şu hususları gözetmiştir: Sahih kıraatlerden hiçbir harfi dışarıda bırakmamış, tamamını zikretmiş ve şâz kıraatlere işaret ederek dikkat çekmiştir. Bu şekilde, kıraat ilmi açısından onlu sistemi yaygınlaştırmayı hedeflemiştir.[32]

Bu sebeple yedi kıraat dışındaki sahih okuyuşları da içine alacak şekilde on imamın okuyuşlarını ele almıştır. Kur'an'ı öğrenmenin ve okumanın faziletine dair rivayetler, Kur'an ve mushaf tarihine kısa bir giriş, sahih kıraatin şartları, şaz kıraatler ve bunların namazda okunması, yedi harf meselesi ve kıraat ilmiyle ilişkisi, namazlarda kıraatin Arapça dışında bir dille câiz olup olmayacağı, kıraat farklılığının sebepleri gibi önemli konular yer almaktadır.[33] Eserin kıraat ve tecvid ilmi alanındaki önemi büyüktür ve klasik dönemden günümüze kadar kıraat ilmi üzerine çalışmalar için bir referans noktası olmuştur.[34]

---

[29] Kadir Taşpınar, "Xv. Yüzyılda Kıraat İlminde İbnü'l-Cezerî Etkisi -Kıraat ve Tefsir Eserleri Bağlamında", *Uluslararası İbnü'l-Cezeri Sempozyumu* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2021), s. 453.

[30] Abdülhamid Birışık, Kıraat İlim Tarihi, Bursa: Emin Yayınları, 2018, s.108.

[31] Recep Koyuncu, Kıraat ilminde Tahrirat, Mustafa el-İzmiri ve Umdetü'l-İrfan, İstanbul, 2021, s. 26-28.

[32] Akaslan, *Kıraat İlminin Temel Kaynakları*, s. 223.

[33] Birışık, "En-Neşr".

[34] TDV İslam Ansiklopedisi, 20. Cilt; Sayfa: 554 [İbnü'l-Cezerî])

Resim 4-860 Kayıt no. 9. en-Neşr fî Kıraati'l-Aşr ,v.1a-2b.

3.3.3. Fiziksel ve Sanatsal Özellikler

Eser, 255x180-195x105mm. boyutlarında 437 yaprak olup nesih hattıyla Arapça olarak filigranlı kağıt üzerine 25 Satır olarak yazılmıştır. Cetvelleri çift çizgili ve kırmızı mürekkeplidir, mihrâbiye nefis tezhiplidir. Cildi kahverengi deri, şemseli ve salbekli, kırmızı deri üzeri ebrû kaplı mahfaza içerisindedir. Eserin başında fihristi bulunmakta olup, Hâfız Ahmed Ağa Kütüphanesi vakıf mühürleri vardır.

3.4. 888 Kayıt no. 19 Takrîbü'n-Neşr fî'l-Kırâ'âti'l-Aşr

3.4.1. Müellif; Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed el-Cezerî'dir.

3.4.2. Eserin İçerik ve Önemi

Eserin İçerik ve Önemi

Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed el-Cezerî'nin *Takrîbü'n-Neşr fî Kırâ'âti'l-Aşr* adlı eseri, onun kıraat alanındaki derin bilgisini yansıtan önemli bir çalışmadır. Bu eser, kıraat ilmi ile ilgili geniş kapsamlı bir çalışmadır. Eser, on kıraat imamının kıraatlerini detaylandırarak kıraat ilminde önemli bir kaynak olarak öne çıkar. İbnü'l-Cezerî'nin daha önce yazdığı *"Neşr fi'l-kıraati'l-'aşr"* adlı eserindeki bilgileri taliplerinin kolayca ezberleyebilmeleri amacıyla manzum hale getirerek oluşturduğu 1015 beyitlik geniş kapsamlı bir teliftir.[35]

Takrîbü'n-Neşr, İbnü'l-Cezerî'nin on kıraat imamı, onların ravileri ve bu ravilerin yollarını sistematik şekilde ele aldığı bir eserdir. Eser, yedi kıraat imamına ek olarak üç imamın okuyuşlarını da kapsar. Her imamın iki ravisi, her ravinin iki tariki ve bu

[35] Şemseddîn Muhammed b. Muhammed el-Cezerî, *et-Takrîbü'n-Neşr fî Kırâ'ti'l-Aşr*, 888.

tariklerin de alt kollarını detaylı şekilde açıklar.[36] Bu sistem, kıraat ilminin sahih ve mütevâtir okuyuşlarını koruma amacı taşır.

Eserde, kıraat usulleri ile ferşü'l-hurûf gibi konular işlenmiştir. Ayrıca, kıraatlerin tecvit kurallarıyla uyumu ve Kur'an'ın doğru okunması için gerekli bilgiler sunulmuştur. Eser, İbnü'l-Cezerî'nin diğer çalışmaları gibi hem teorik hem de pratik yönleriyle dikkat çeker[37].

Takrîbü'n-Neşr, Osmanlı medreselerinde ders kitabı olarak okutulmuş ve kıraat eğitiminde temel kaynaklardan biri olmuştur. Bu eser, yedi kıraat sistemiyle sınırlı kalan önceki çalışmaların eksikliklerini gidermiş ve onlu sistemi yaygınlaştırmıştır.

İbnü'l-Cezerî'nin kıraat ilmine yaptığı katkıların somut bir örneği olan *Takrîbü'n-Neşr*, on kıraat imamının okuyuş biçimlerini ayrıntılı bir şekilde ele almaktadır. Bu özelliği, eseri kıraat ilminde önemli bir kaynak haline getirmiştir. İbnü'l-Cezerî'nin diğer eserlerinde olduğu gibi, bu kitapta da kıraat ilmi sistematik bir yaklaşımla incelenmiştir. Eser, farklı kıraat imamlarının okuyuşları arasındaki farklılıkları ve bu farklılıkların nedenlerini detaylı bir şekilde açıklamaktadır. [38]

"Tayyibetü'n-Neşr" adlı eseriyle de bağlantılı olarak, *Takrîbü'n-Neşr* kıraat eğitiminde bilgilerin kolay ezberlenebilir bir formatta sunulmasını sağlamıştır. Bu özellik, kıraat ilminin daha iyi anlaşılmasına önemli katkı sağlamış, kıraat öğrencileri için değerli bir eğitim aracı olmuş ve kıraat ilminin temel kaynaklarından biri olarak kabul görmüştür.[39]

Resim5. 888 Kayıt no. 19 Takrîbü'n-Neşr fi'l-Kırâ'âti'l-Aşr, v.1b,2a.

[36] Birışık, "en-Neşr", 33/19-23.

[37] Yaşar Akaslan, "Bir İlm-i Kırâat Klasiği: Tayyibetü'n-Neşr fi'l-Kırââti'l-'Aşr", *Dini Bilimler Akademik Araştırmalar Dergisi* 17/3 (2017), 283.

[38] Taşpınar, "Xv. Yüzyılda Kıraat İlminde İbnü'l-Cezerî Etkisi -Kıraat Ve Tefsir Eserleri Bağlamında", 455-460.

[39] TDV İslam Ansiklopedisi, 20. Cilt; Sayfa: 554 [İbnü'l-Cezerî].

3.4.3. Fiziksel ve Sanatsal Özellikler

Eser,170x116-117x63mm. boyutlarında 19 Satır 141 yaprak olup nesih hattıyla filigranlı kâğıt üzerine yazılmıştır. Söz başları, cetvel ve keşideler kırmızı mürekkepledir. Hacı hafızın talebesi tarafından 1198/1783 Tarihinde istinsah edilmiştir. Bordo deri kaplı miklepli cilt ve kırmızı deri kaplı mahfaza ile korunmaktadır. Hâfız Ahmed Ağa Kütüphanesi vakıf mühürleri bulunmaktadır.

3.5. 887- Kayıt no. 18 Gâyetü'n-Nihâye fî Esmâ'i'r-Ricâl (Tabakâtü'l-Kurrâ)

3.5.1. Müellif; Kitabın yazarı Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed el-Cezerî'dir.

3.5.2. Eserin İçerik ve Önemi

Bu eser, kıraat ilminde yer alan ünlü şahısların biyografilerini ve kıraat ile ilgili rivayetlerini içeren önemli bir tabakat kitabıdır. Kıraat ilmi öğrencileri ve araştırıcıları için bir başvuru kaynağıdır.

Eser, daha önce yazılan *Nihâyetü'd-dirâyât fî esmâʾi ricâli'l-kırâʾât* adlı geniş kapsamlı eserin muhtasarıdır. Tam adı *"Gâyetü'n-Nihâye fî Esmâi Ricâli'l-Kırâât Üli'r-Rivâye ve'd-Dirâye"*dir.

Hz. Peygamber (s.a.v) döneminden müellifin yaşadığı asra kadar 3955 kıraat âliminin biyografilerini alfabetik olarak sunmaktadır. Her biyografide kişinin ismi, künyesi, nisbesi, doğum ve vefat tarihleri, hocaları, talebeleri ve varsa eserleri hakkında bilgiler verilmektedir.[40]

Meşhur kıraat kitaplarında isimleri yer alan âlimler için rumuzların kullanıldığı bu eser, kıraat ilmi alanında en kapsamlı tabakat kitabı olarak değerlendirilebilir. Müellifin kendi birikimi ve önceki kaynaklardan derlediği bilgilerle dikkat çeken eser, kıraat rivayetlerinin isnad zincirlerini ve kıraat tarihinin önemli şahsiyetlerini ayrıntılı bir şekilde ele almaktadır.

Eser, kıraat âlimlerinin silsilesini ve kıraat rivayetlerinin isnadını da içermektedir. Kıraat tarihinin önemli şahsiyetleri hakkında detaylı bilgiler sunmaktadır. Ayrıca İbnü'l-Cezerî, kaynaklarda görülen hatalara da işaret etmiştir. Bu yaklaşım, eserin ömrünü, güvenilirliğini ve değerini artırmaktadır.[41] Eser bu sayılan özellikleri dikkate alındığında alanında yapılacak çalışmalar için vazgeçilmez bir kaynak niteliği taşımaktadır denilebilir.

---

40 Mustafa Taş, "İbnü'l-Cezerî'nin Gâyetü'n-Nihâye Adlı Eserinin Muhteva Analizi", *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/8 (2021), 200-210.

41 Abdurrahman Çetin, "Gâyetü'n-Nihâye", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV, 1996), 414.

Resim6- 887- Kayıt no. 18 Gâyetü'n-Nihâye fî Esmâ'i'r-Ricâl (Tabakâtü'l-Kurrâ),v.1b-2a.

3.5.3. Fiziksel ve Sanatsal Özellikler

Eser, 275x190-230x123mm. boyutlarında, nesih kırması hattıyla, abadi kâğıt üzerine 25 satır ve 307 varak olarak yazılmıştır. Söz başları kırmızı mürekkepledir. Cildi kahverengi deri kaplı olup üzeri yeşil bezle örtülüdür. Miklepli ve kırmızı deri üzeri ebrû kaplı mahfaza ile korunmaktadır. Başta Ahmed Said ve Hâfız Hasan'ın mülkiyet kayıtları ile Hacı Mustafa mührü bulunmaktadır. 804/1401-1402 yılında istinsah edilmiştir.

Sonuç

Rodos Hafız Ahmed Ağa Kütüphanesi, Osmanlı döneminin kıraat ilmi ve İslam kültür mirasının nadide bir yansıması olarak, İbnü'l-Cezerî'nin kıraat ilmine dair telif ettiği temel yazma eserleriyle önemli bir hazine barındırmaktadır. Bu bildiri çalışması kapsamında, kütüphanede bulunan İbnü'l-Cezerî'ye ait beş önemli eser detaylı bir şekilde incelenmiştir. Bu eserler, kıraat ilminin tarihi gelişimini, metodolojisini ve öğretimini anlamak adına mühim birer kaynak niteliğindedir. Koleksiyon, dil ve konu çeşitliliğiyle de bilim tarihi açısından önemli katkılar sunmaktadır.

Bu çalışmanın sonucunda aşağıdaki çıkarımlara ulaşılmıştır:

Rodos Hafız Ahmed Ağa Kütüphanesi, kıraat ilmi açısından önemli bir merkezdir.
İbnü'l-Cezerî'nin eserleri, kıraat ilminin temel kaynaklarındandır.
Kıraat ilmi, İslam kültürünün önemli bir parçasıdır.
Kültürel mirasın korunması ve gelecek nesillere aktarılması önemlidir.

Bu çalışma, kıraat ilmi alanında yapılacak yeni çalışmalara zemin hazırlayacak ve mevcut bilgi birikimine katkıda bulunacaktır. Rodos Hafız Ahmed Ağa Kütüphanesi'nin önemini vurgulayarak, kültürel mirasın korunması ve gelecek nesillere aktarılması konusunda da bir bilinç oluşturacaktır. Ayrıca; Kütüphanenin dijitalleştirilmesi çalışmaları sayesinde koleksiyonun çevrimiçi erişime açılmıştır. Bu proje, dünyanın dört bir yanındaki araştırmacılara koleksiyonu inceleme fırsatı sunarak kıraat ilmi üzerine yapılan çalışmaları hızlandıracaktır.

Kütüphanedeki eserlerin Osmanlı Türkçesi ve Arapça dillerinde yazılmış olması, İslam dünyasında bilgi üretiminin çok kültürlü yapısını ortaya koymaktadır. Bu dil çeşitliliği, araştırmacılara kıraat ilminin yalnızca dini bir alan olmadığını; aynı zamanda filolojik, kültürel ve sanatsal etkileşimlerin de bir ürünü olduğunu göstermektedir. Özellikle çeviri çalışmaları ve çok dilli notlar, ilmi bilginin diller arası dolaşımını incelemek için önemli veriler sunmaktadır. Kütüphanedeki eserler yalnızca kıraat ilminde değil; aynı zamanda fıkıh, kelam ve nahiv gibi diğer İslami disiplinlerde de önemli bilgiler sunmaktadır. Bu durum, disiplinler arası çalışmalar yapmak isteyen araştırmacılar için geniş bir veri havuzu oluşturmaktadır.

Kısaca; Rodos Hafız Ahmed Ağa Kütüphanesi'nin koleksiyonu, kıraat ilmi başta olmak üzere İslami bilimlere dair pek çok alanda bugünkü araştırmacılara değerli bilgiler sunmaktadır. Tarihi gelişimden metodolojiye, dil çeşitliliğinden sanatsal özelliklere kadar pek çok boyutuyla bu koleksiyon; bilim tarihi açısından eşsiz bir kaynak olmasının yanı sıra modern dijitalleşme projeleriyle daha geniş kitlelere ulaşarak akademik çalışmaların önünü açmaktadır. Bu bağlamda kütüphane, geçmiş ile günümüz arasında güçlü bir köprü kurarak hem İslam dünyasının hem de insanlığın ortak kültürel ve bilimsel mirasına katkıda bulunmaktadır.

Kaynakça

Akaslan, Yaşar. "Bir İlm-i Kırâat Klasiği: Tayyibetü'n-Neşr fi'l-Kırââti'l-'Aşr". *Dini Bilimler Akademik Araştırmalar Dergisi* 17/3 (2017).

Akaslan, Yaşar. *Kıraat İlminin Temel Kaynakları*. İstanbul: İSAV, 2021.

Akdemir, Mustafa Atilla. *Kıraat İlmi Eğitim ve Öğretim Metotları*. İstanbul: M. Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2021.

Altıkulaç, Tayyar. "İbnü'l-Cezerî". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 20. İstanbul, 1999.

Birışık, Abdulhamit. "En-Neşr". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 33. İstanbul: TDV, 2007.

Birışık, Abdulhamit. "Kıraat". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 25. Ankara: DİA, 2022.

Birışık, Abdurrahman. *Kıraat İlmi ve Tarihi*. Bursa: Emin Yayınları, 2018.

Bostan, Osman. "Mukaddimetü'l-Cezerî'nin Muhtevası ve Metodu". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 54 (2023).

Bulgurcu, Kahraman. "Bir Kıraat Âlimi ve Muhaddis Olarak Halef B. Hişâm". *Marife* 21/1 (2021), 439-458.

Çakıroğlu, Selim. "Muḳaddimetü'l-Cezerî Şerh Geleneğinde Hüseyin b. Ali Amâsî'nin 'Dürr-i Meknûn' Adlı Eseri". *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi* 32 (2024).

Çetin, Abdurrahman. "et-Teysîr". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 41. İstanbul: TDV, 2012.

Çetin, Abdurrahman. "Gâyetü'n-Nihâye". *TDV İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV, 1996.

Çetin, Abdurrahman. *Kur'ân İlimleri ve Kur'ân-ı Kerim Tarihi*. İstanbul: Dergah Yayınları, 2013.

Demirci, Muhsin. *Kur'ân Tarihi*. İstanbul: İFAV, 2020.

Derman, Uğur. "Nesih". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 33. İstanbul: TDV, ts.

Gökdemir, Ahmet. "Osmanlı Kıraat Eğitiminde Şâz Kıraatler ve Yûsuf Efendizâde'nin Konuya Dair Tepkisi" 19/1 (2019).

Karaçam, İsmail. *Kur'ân-ı Kerimim'in Faziletleri ve Okuma Kâideleri*. İstanbul: İFAV, 2019.

Maraşlı, Mehmet Emin. *Tarihi ve Temel Meseleleriyle Kıraat İlmi*. Ankara: Otto, 2020.

Öge, Ali - Tekin, Hatice. "İbnü'l-Cezerî'nin Gâyetü'n-Nihâye Fî Tabakâti'l-Kurrâ Adlı Eserinin Tabakâtü'l-Kurrâ Literatüründeki Yeri". *Uluslararası İbnü'l-Cezeri Sempozyumu*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2021.

Öz, Selahaddin. "İbnü'l-Cezerî'nin Mukaddime'sinin Mehmed Emin Tokâdî'ye Ait Manzum Tercümesi ve Değerlendirmesi". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/27 (2015).

Özbek, Ömer. "İbnü'l-Cezerî'nin Kırâatlerin Mütevâtirliği Meselesine Bakışı". *Bilimname* 2 (2018).

Özdemir, Büşra - Kamadan, Mahmud. *Kıraat-ı Aşere'nin Sırları ve İlahi Yankılar*. İstanbul: Kitap Dünyası, 2024.

Şahin, B. Faruk Ağartan Rodos Fethi Paşa Vakfı Hafız Ahmed Ağa Kütüphanesi yazma eserler kataloğu İstanbul. (1990).

Şahin, Nihat. *Muhammed b. Muhammed el-Cezerî'nin Sîretü'n-Nebi Adlı Eseri ve Analizi*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Yüksek Lİsans Tezi, 2013.

Şemseddîn Muhammed b. Muhammed el-Cezerî,. *et-Takrîbü'n-Neşr fî Kırâ'ti'l-Aşr*. 888.

Tas, Mustafa. "İbnü'l-Cezerî'nin Gâyetü'n-Nihâye Adlı Eserinin Muhteva Analizi". *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/8 (2021).

Taşpınar, Kadir. "Xv. Yüzyılda Kıraat İlminde İbnü'l-Cezerî Etkisi -Kıraat Ve Tefsir Eserleri Bağlamında". *Uluslararası İbnü'l-Cezeri Sempozyumu*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1. Basım, 2021.

TASAVVUFÎ AÇIDAN ESMAÜ'L-HÜSNÂ'NIN İNSANIN MANEVİ YAŞANTISINA ETKİLERİ

Hakan KAVALCI[*] & Esma SAYIN[**]

Giriş

"Tasavvuf, insanın Rabbiyle olan bağını kuvvetlendirmeyi amaçlayan; bireyin iç dünyasına yönelerek onu kötü huylardan arındırıp güzel ahlâkla donatan ve nihayetinde Allah'ın ahlâkıyla ahlaklanmasını sağlayarak insan-ı kâmil yetiştirmeyi hedefleyen bir disiplindir."[1] Aynı zamanda tasavvufi anlayışta insan, fiziksel bir varlık olmasının yanında, ruhsal ve ahlâkî boyutlara sahip üstün bir varlıktır. Nitekim Kur'an-ı Kerîm'de "Biz insanı en güzel biçimde yarattık."[2] buyrulmakla, insanın yaratılışındaki kemâl sıfatı vurgulanmıştır. Yine Hz. Peygamber (sav) de; "Allah 'Ademi Rahman'ın suretinde O'nun sıfatlarını yansıtacak şekilde yarattı.' buyurmuştur."[3] Bu hadis-i şerifte insanın, Allah Teala'nın sıfatlarını yansıtabilecek potansiyelde bir varlık olarak yaratıldığını göstermektedir. Bu yönüyle tasavvufî düşüncede birey, ilâhî hakikate yönelme gayesiyle hayatını düzenlemeli ve Allah Teala'nın ilahi sıfatlarını hayatının merkezine yerleştirerek yaşamalıdır.

Bu bağlamda tasavvufi anlayışta bireyin, Allah Teala ile manevi bağ kurmasında en önemli vasıtalardan biri "Esmâü'l-Hüsnâ" olarak kabul edilmiştir. Zira Alla Teala; "En güzel isimler (el-esmâü'l-hüsnâ) Allah'ındır. O halde O'na o güzel isimlerle dua edin."[4], buyurarak bu ilahi isimleri kullarıyla kendisi arasında manevi bir bağ kurmanın vesilesi kılmıştır.

Yüce Rabbimizin Kur'an-ı Kerîm'de ve hadis-i şeriflerde geçen doksan dokuz ismine "Esmâü'l-Hüsnâ" denilmektedir. Bu terkipte "esmâ", "isimler"; "hüsnâ" ise "en güzel" anlamına gelmektedir. Dolayısıyla "Esmâü'l-Hüsnâ" ifadesi, Allah Teâlâ'nın en güzel isimlerini ifade eden bir tamlamadır."[5] Allah Teâlâ'nın ilâhî isimleri, Kur'an ve hadislerle sabit olup, bu isimlerin dışında Cenâb-ı Hakk'ı farklı bir isimlerle anmak

[*] Yüksek Lisans Öğrencisi, Balıkesir Üniversitesi, hakankavalci5@gmail.com, 0009-0008-0975-418X

[**] Prof. Dr., Balıkesir Üniversitesi, esma.sayin@balikesir.edu.tr

1 H. Kamil Yılmaz, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2020), 34.

2 Tin 95/4.

3 İbn. Acibe el-Haseni, *Bahrü'l-Medid fi Tefsiri'l-Kur'an'il-Mecid* (İstanbul: Semerkand Yayınları, 2018), 11/62.

4 A'râf, 7/180.

5 Esma Sayın, *Tasavvufî Aşkla Esmâü'l-Hüsnâ* (Bursa: Emin Yayınları, 2016), 9.

caiz görülmemiştir. Zira, Esmâü'l-Hüsnâ dışındaki herhangi bir isimle Allah'ı nitelendirmek, O'nun sıfatlarının yanlış anlaşılmasına yol açabilir.[6]

1. Esmâü'l-Hüsnâ'nın İnsanın Manevî Yapısına Etkileri

Esmaü'l-Hüsna, Allah Teala'nın 99 ismi olarak bilinen, tasavvufun önemli kavramlarından biridir. Bu ilahi isimlerden her biri, Cenab-ı Hakk'ın bir sıfatını yansıtarak, bireyin manevi yaşantısının şekillenmesinde önemli rol oynar. Bu isimler insana Allah Teala'nın zatı ve sıfatları hakkında bilgi verdiği gibi, insanın içsel dünyasına da yön verirler. "Birey, bu isimleri zikir ve tefekkür yoluyla ruh dünyasına yansıttığı oranda Rabbi ile olan bağlarını kuvvetlendirebilir. Bu isimlerin kalpteki yansıması, Allah Teâlâ'nın sıfatlarının mümin kulunun kalbinde tecelli etmesiyle ortaya çıkar. Böylece, kulun kalbi ilahi nurlar ile aydınlanmaya başlar."[7]

Tasavvufi anlayışta arif mertebesinde olan insan, yalnızca akıl yoluyla değil, doğrudan kalp ve basiret yoluyla Allah Teala'yı bilen kişidir. "Aynı zamanda arif, Allah Teala'nın kendisine isim, sıfat ve fiillerini müşahede ettirdiği kimsedir. Bu nedenle Allah Teala'yı hakiki manada bilen kimselere arif-i billah denmiştir."[8] Arif olan zatlar, marifetullah mertebesine eriştikleri için insan-ı kâmil kavramıyla da nitelendirirler. İnsan-ı kâmil ise, Allah Teâlâ'nın esmâü'l-hüsnâsının tecellilerinin en mükemmel şekilde kendisinde yansıdığı biricik varlıktır.[9]

"Nefsini terbiye ederek insan-ı kâmil derecesine ulaşan birey, kendisine lütfedilen marifet sayesinde Allah Teala'nın sıfatları ve zatı hakkında derin bir bilgi sahibi olur."[10] Zira varlık aleminde insanı "eşref-i mahlukat" yani yaratılmışların en şereflisi kılan en önemli unsur, onun Allah Teala'nın ilahi isim ve sıfatlarını bir ayna gibi yansıtabilecek kabiliyette yaratılmış olmasıdır. Bu kabiliyet sayesinde birey, ahlakına ve davranışlarına ilahi isimleri en yüksek düzeyde yansıtabilir. "Bundan dolayı bireyin duygu, ahlak ve davranışlarının olumlu yönde dönüşmesinde Esmaü'l-Hüsna'nın çok önemli yerdi vardır."[11]

1.1. Esmâü'l-Hüsnâ ve Kalbin Arınması

Tasavvufî anlayışta bireyin kalbini tezkiye eden unsurların başında Esmâü'l-Hüsnâ, yani Allah'ın güzel isimleri gelmektedir. Allah Teala'nın esmasını zikreden insanın nefsi kötü huylardan ve kalbi de günah kirlerinden temizlenmeye başlar. Nitekim Allah Teala; "En güzel isimler (el-esmâü'l-hüsnâ) Allah'ındır. O halde O'na o güzel isimlerle dua edin. O'nun isimleri hakkında eğri yola gidenleri bırakın. Onlar

---

6 Sayın, *Tasavvufî Aşkla Esmâü'l-Hüsnâ*, 12.

7 Esma Sayın, *Tasavvufî Değerlerin ve Duyguların Oluşumunda Esmâü'l-Hüsnâ, Balıkesir İlahiyat Dergisi* 16 (Aralık 2022), 313.

8 Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2012), 44.

9 Sayın, *Tasavvufî Değerlerin ve Duyguların Oluşumunda Esmâü'l-Hüsnâ*, 313.

10 Ebu Abdurrahman Muhammed es-Sülemi, *Tasavvufa Giriş*, çev. Abdullah Suat Demirtaş (İstanbul: Semerkand Yayınları, 2018), 45.

11 Sayın, *Sayın, Tasavvufî Değerlerin ve Duyguların Oluşumunda Esmâü'l-Hüsnâ,* 313.

yapmakta olduklarının cezasına çarptırılacaklardır."[12], buyurmaktadır. Bu ayetten anlaşılacağı üzere, birey, Allah Teâlâ'nın isimlerini zikrederek dua ettiğinde hem Rabbine yakınlaşmakta hem de şirkten ve dolayısıyla günahlardan korunmuş olmaktadır.

1.2. Esmâü'l-Hüsnâ ve Marifetullah

Marifetullah; Allah Teala'yı isimleri ve sıfatları yönünden bilmek anlamına gelir.[13] Esmâü'l-hüsnâ ise, insanın Rabbi ile olan ilişkisinin derinleşmesine ve O'nu tanımasına yardımcı olan bir araçtır. Böylece insan, tefekkür ve zikirle ilâhî isimleri hayatına yansıtarak, Rabb'ini daha iyi tanıma ve marifetullahı elde etme yolunda önemli mesafe kat etmiş olur.

Örnek olarak, el-Aziz ismi, Allah Teala'nın sonsuz güç sahibi olduğu ve asla mağlup olmayacak olan tek varlık olduğu anlamlarına gelmektedir.[14] İnsan, bu esmayı zikir ve tefekkür ettikçe Allah Teala ile manevi anlamda bir bağ kurup, marifet yolunda önemli adımlar atacaktır. El-Aziz ismini zikir ve tefekkür yoluyla hayatının merkezine koyan bireyin gönlünde Allah'a karşı derin bir güven duygusu oluşur. Bu güven duygusu sayesinde birey, dünyada başına gelen bela ve musibetlere karşı güçlü bir duruş sergileyip, sabır duygusunu hayatına hâkim kılar.

1.3. Esmâü'l-Hüsnâ'nın Ruhsal Huzura Etkisi

Ruhsal stresin giderek arttığı günümüz dünyasında bireyler, manevi anlamda huzur bulmak ve içsel dengeyi sağlamak için çeşitli yollar aramaktadır. Bu bağlamda, Esmâü'l-Hüsnâ'nın insanın ruh dünyasına huzur verici, bireyin manevî yapısını dengeleyici önemli katkılar sunduğu görülmektedir.

Tasavvufi terbiyede, Allah Teala'ya içinde şüphe olmayacak bir şekilde güven duymak anlamına gelen tevekkül anlayışı, insanın ruhi olarak kendini huzurlu ve güvende hissetmesinde önemli bir etkendir. "Tevekkül anlayışını hayatının merkezine koyan kişi, Allah Teala'nın sonsuz olan kudretine tam bir teslimiyet haliyle yönelerek bütün kaygılarını ve sıkıntılarını Rabbine havale eder, böylece ruhsal bir rahatlama hisseder."[15]

Bu bağlamda, Allah'ın Esmâü'l-Hüsnâ'sından olan el-Mâlik ismi, taşıdığı anlam itibariyle insanın Allah Teala'ya olan güven ve teslimiyet duygularını kuvvetlendirir. Çünkü Cenab-ı Hak maliktir, yani bütün mevcudatın gerçek sahibi ve yaratıcısıdır. Birey bu ismi gönül dünyasında içselleştirmeyi başarabildiğinde, bütün mevcudatın Allah Teala'nın himayesinde ve gözetimi altında olduğunu fark ederek, kendisini ruhsal olarak daha huzurlu ve güvende hissetmeye başlar.[16]

---

12 A'râf, 7/180.
13 Abdulkerim Kuşeyri, *Risale-i Kuşeyri*, çev. Ali Arslan (İstanbul: Arslan Yayınları, 1980), 357.
14 Orhan Şener Koloğlu, "el-Aziz", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 28 Nisan 2025).
15 Esma Sayın, *Tasavvuf Terapisi* (İstanbul: Hayy Kitap, 2020), 173.
16 Sayın, *Tasavvufî Aşkla Esmâü'l-Hüsnâ*, 103.

2. Temel Manevî Duyguların Gelişiminde Esmâü'l-Hüsnâ'nın Rolü

2.1. Merhamet ve Şefkatin Kaynağı Olarak er-Rahmân ve er-Rahîm

Rahman ve Rahîm isimleri Allah Teala'nın sonsuz merhametini ve kullarına olan şefkatini ifade eden ilahi isimlerdir. "Genel kabule göre er-Rahman ismi; Allah Teala'nın müslüman olsun ya da olmasın dünya hayatında herkese merhamet ettiği, er-Rahim ismi ise; ahirette yalnızca mümin kullara merhamet edeceği anlamlarına gelen ilahi isimlerdir."[17]

"Tasavvufi anlayışta bu iki isim insanın manevi anlamda olgunlaşmasında oldukça önemlidir. Bireyin kendi iç dünyasında bu ilahi isimleri taşıması ve bu isimleri yaşaması onun diğer varlıklara karşı yumuşak huylu olmasında, şefkat ve merhamet duygularının canlanmasında çok önemli rol oynar."[18]

Nitekim sevgili Peygamberimiz (sav); "Allah refiktir. Bütün işlerde rıfkla (yumuşak huylulukla) muamele edilmesini sever"[19], buyurarak Rahman ve Rahim isimlerini maneviyatına yansıtan, bütün işlerini yumuşak huyluluk, şefkat ve merhamet duyguları içerisinde yapan insanların Allah Teala'nın sevgisini kazanacaklarını bildirmiştir. Bundan dolayı dünya hayatında bu ilahi isimlerin tecellisiyle merhamet ve şefkat sahibi olan birey, hem manevi olarak Allah Teala'ya yakınlaşır hem de insanlara karşı gösterdiği merhamet, şefkat ve yumuşak huyluluk sayesinde diğer insanlarla kendi arasında bir yakınlaşma sağlayarak muhabbetin oluşmasına vesile olur.

Sevgili Peygamberimiz "Merhametli olanlara, Rahman (olan Allah) merhamet eder. (Öyleyse siz) yerde bulunanlara merhametli davranınız da gökteki de size merhamet etsin."[20], buyurarak yalnızca insanlara karşı değil, yaratılmış olan bütün varlıklara karşı şefkat ve merhametle davranmamızı tavsiye etmiştir. İnsanın sokaktaki bir kediye, beslediği tavuğa, keseceği kurbanlığa dahi merhametle yaklaşması gerekir. Bu sayede insan Allah'ın rızasına ulaşabilir ve karakteri şefkat ve merhamet duygularıyla olgunlaşabilir.

2.2. Tevazunun Kaynağı Olarak el-Mütekebbir

El-Mütekebbir; Allah Teala'nın bütün noksan sıfatlardan uzak olması, büyüklük ve gerçek yüceliğin yalnızca O'na ait olması ve Allah Teala'nın azamet sahibi olması gibi anlamlara gelmektedir.[21] Allah Teala eşi ve benzeri olmayan tek varlıktır. Bu isim insana gerçek yüceliğin ve ululuğun yalnızca Rabbine ait olduğunu hatırlatarak bireyi, kibir ve büyüklenme gibi kötü ahlaki özelliklerden uzak tutar.

---

17 Bekir Topaloğlu, "er-Rahman", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 05 Mayıs 2025).

18 Sayın, *Tasavvufî Aşkla Esmâü'l-Hüsnâ*, 43.

19 İmam Nevevi, *Riyazü's Salihin*, çev. Eser Sazak - Muhammed Danışman (İstanbul: Semerkand Yayınları, 2019), 2/64.

20 Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ebû Dâvûd, *Sünen-i Ebu Davud*, çev. Necati Yeniel - Hüseyin Kayapınar (İstanbul: Şamil Yayınları, 2006), "Edeb", 58.

21 Sayın, *Tasavvufî Aşkla Esmâü'l-Hüsnâ*, 75.

Nitekim Allah Teala bir ayette bütün noksan sıfatlardan münezzeh olduğunu, mutlak güç sahibi olduğunu ve gerçek yüceliğin kendisine ait olduğunu şöyle buyurmaktadır;

"O; kendisinden başka ilah olmayandır. Melik'tir (mülkün sahibidir), Kuddus'tur (son derece mukaddestir; eksiklikten münezzehtir), Selam'dır (selamet ve esenlik verendir), Mü'min'dir (güven verip emniyete kavuşturan), Aziz'dir (üstün ve güçlüdür), Cebbar'dır (istediğini zorla yaptırandır); Mütekebbir'dir (ululuk ve büyüklükte eşi olmayandır). Allah, (müşriklerin) ortak koştuğu şeylerden münezzehtir."[22]

Mutasavvıflar bu isme çok önem vermişlerdir. Zira kibir Allah Teala ile mümin kul arasında bir perdedir ve kişiyi Rabbinden uzaklaştırır. "Kibir insanın özündeki güzelliği bozar, bireyin diğer insanları kendisinden küçük ve hakir görmesine sebep olur. Kibrin tam tersi olarak tevazu ise insanı hem Rabbine hem de diğer insanlara yakın hale getirir."[23]

Kibrin kötülüğü ve insanın bu çirkin ahlaki tutumu terbiye etmemesi durumunda ahirette karşılaşacağı olumsuz sonuçlar, Peygamber Efendimiz (s.a.v.) tarafından da açık bir şekilde bildirilmiştir. Nitekim Efendimiz şöyle buyurmuştur; "Kalbinde zerre kadar kibir bulunun bir kimse cennete giremez." [24] Bu hadis-i şerif bizlere kibrin insanın ebedi hayatındaki mutluluğuna engel olacağını apaçık göstermektedir.

"Aynı zamanda kibir duygusu bireyin karakterinde narsist kişilik yapısı oluşturur. Narsist bireyler yalnızca kendilerine âşık olan, çevresindekiler tarafından sürekli övülmek isteyen, diğer insanların sevgisine bağımlı olan, empati yapamayan ve kendilerini diğer varlıklardan üstün gören insanlardır."[25]

İnsan kibrin neden olduğu bütün bu ahlaki zafiyetleri el-Mütekebbir isminin tecellisiyle olumlu karakter özelliklerine dönüştürebilir. "Bu ilahi isimle birey, Rabbinin en büyük ve en yüce varlık olduğu halde O'nun asla büyüklenmediğini ve bütün mevcudatın sahibi olduğunu idrak ederek tevazuyu hayatına hâkim kılar."[26]

Yine birey, bu ismi hayatının merkezine alıp karakterine yansıttığında, kendisini hiçbir varlıktan üstün ve büyük görmez. Bu sayede birey, tevazu duygusu içerisinde hem manevi olarak Rabbi ile yakınlık kurar hem de diğer insanları hor ve hakir görmediği için toplum tarafından sevilir ve daha samimi ilişkiler kurar.

Namaz ibadeti başlı başına insana tevazuyu ve alçak gönüllü olmayı öğretir. İnsan namazda Rabbinin huzurunda saygıyla rükûa eğilip yine büyük bir saygıyla secde ettiğinde ve Rabbini tesbih ederek O'nu her türlü eksiklikten uzak gördüğünde Allah Teala'nın azametini ve kendi acizliğinin fark ederek, tevazuya bürünür. "İnsan tevazu ve alçak gönüllülük içerisinde bedeninin ve kalbini Rabbine secde ettirdiğinde, Allah Teala o kulun ruhunu yüceltir. Böylece insan, namaz sayesinde manevî yaşantısında

---

22 Necla Yasdıman Demirdöven, *Kur'an Ufku* (İstanbul: Azim Dağıtım, 2013). Haşr 59/23.

23 Esma Sayın, *Kalbine Hatırlat Hafıza Teknikleriyle Tasavvuf Kavramları* (İstanbul: Nesil Yayınları, 2015), 136.

24 Nevevi, *Riyazü's Salihin*, 2019, 2/52.

25 Sayın, *Tasavvuf Terapisi*, 23.

26 Sayın, *Tasavvufî Aşkla Esmâü'l-Hüsnâ*, 76.

tevazu duygusunu hâkim kılar ve diğer insanlarla kurduğu ilişkilerde kibir ve gurur gibi olumsuz duygulardan kurtulmayı başarabilir."[27]

2.3. Şükrün ve Gerçek Hürriyetin Kaynağı Olarak eş-Şekûr

Eş-Şekur ismi Yüce Allah'ın mümin kulunun az bir işine fazlaca mükafat vermesi, çok az bir ameline karşılık çokça sevap vermesi anlamına gelmektedir. "Allah Teala mümin kulunun kendi rızası için yaptığı en ufak iyiliği dahi karşılıksız bırakmaz, kulunun en küçük çabasına dahi eş-Şekur ismi ile karşılık verir."[28] Bu hususla ilgili Allah Teala şöyle buyurmaktadır; "Hayırdan ne harcarsanız o kendi iyiliğiniz içindir. "Allah'ın rızasını arama amacı dışında infak etmezsiniz. Hayırdan her neyi harcarsanız size tamamen ödenir ve size zulmedilmez."[29] Ayette de açıkça görüldüğü üzere Yüce Allah kendi rızası doğrultusunda yapılan her hayrı asla karşılıksız bırakmayacaktır.

Peygamber Efendimiz (sav)'de bir hadis-i şerifte; "Bir kimse iyilik yapmaya niyetlenir ancak yapmazsa, Hak Teala ona yapılmış tam bir iyilik yazar, eğer o kimse hem niyetlenir hem de o iyiliği yaparsa, ona on iyilik yazar ve bu sevabı yedi yüz ve daha fazlasına kadar arttırır"[30], buyurarak Allah Teala'nın kullarına olan cömertliğini bizlere bildirmektedir.

Allah Teala; "Eğer şükrederseniz, kesinlikle size nimetimi arttıracağım"[31], buyurmuştur. "Allah Teala'nın kuluna teşekkür edip nimetini arttırması kulunun yaptığı ibadetleri ve hayırları anarak kulunu takdir ve övmesiyle olur.[32] Buna karşılık insanda Şekur ismini tefekkür ederek gerçek manada şükredilmesi ve hamd edilmesi gereken varlığın yalnızca Rabbi olduğunun bilincine varır, Rabbinin kendi üzerindeki nimetlerinin artışını manevi olarak izler.

Şekur ismini hayatının merkezine koyup manevi yaşantısına yansıtan bireyin şükür anlayışı gelişmeye başlar. İnsan bu ismin tecellisiyle hem kendisine verilen nimete şükreder hem de nimetin gerçek sahibi olan Allah Teala'ya şükran duygularını sunar. "Bu ilahi ismin tecellisiyle insan sürekli olarak şükür halinde olduğu için bir müddet sonra nimetin kendisi değil, yalnızca nimetin hakiki anlamda sahibi olan Rabbini görmeye başlar ve şükrünü daha da arttırır."[33]

"İnsan gerçek manada şükrettiğinde yalnızca yaratıcısına yönelir, bu da bireyin nefsinden özgürleşmesini sağlar."[34] Böylece her an şükür halinde olan ve bu sayede nimetin gerçek sahibini gören insanın manevi hayatında hürriyet duygusu da oluşmaya başlar. Çünkü insan kendisine bahşedilen bütün nimetleri ve güzellikleri yalnızca Allah Teala'dan bilip şükrettiği için nefsinin esaretinden, dünya ve ahiretle

---

27 Esma Sayın, *Namaz Terapisi* (İstanbul: Hayy Kitap, 2023), 272.
28 Sayın, *Tasavvufî Aşkla Esmâü'l-Hüsnâ*, 64.
29 Yasdıman Demirdöven, *Kur'an Ufku*, 2013. Bakara 1/272.
30 İmam Nevevi, *Riyazü's Salihin*, çev. Eser Sazak- Muhammed Danışman (İstanbul: Semerkand Yayınları, 2019), 1/36.
31 Yasdıman Demirdöven, *Kur'an Ufku*, 2013, 3/213. İbrahim 14/7.
32 Kuşeyri, *Risale-i Kuşeyri*, 224.
33 Sayın, *Tasavvufî Aşkla Esmâü'l-Hüsnâ*, 65.
34 Sayın, *Tasavvuf Terapisi*, 78.

ilgili olan hırslarının hepsinden özgürleşir. Böylece insan dünyaya ve nefsine değil yalnızca Rabbine bağlı olan ve her şeyi O'ndan isteyen bir kul haline gelir.

Yine bu ilahi ismi manevi yaşamına hâkim kılan birey hem Allah Teala'ya hem de insanlara karşı daha yakın hale gelir. Çünkü birey bu ismin tecellisiyle kendisine iyilikte bulunun anne babasına, eşine, dostuna ve çevresine teşekkür etmeyi öğrenir. Kendisine yapılan iyiliklere iyilikle karşılık verir. Diğer insanlara ve daha önemlisi Allah Teala'ya nankörlük etmez.

2.4. Sabır ve İtminan Duygusunun Kaynağı Olarak es-Sabûr

"Sabur isminin manası, Yüce Allah'ın kendisine kusur eden, isyan eden, vermiş olduğu nimetlere karşılık nankörlük eden ve günah işlemekte ısrarcı olan kullarını cezalandırmak için acele etmemesi, tevbe etmeleri için kullarına mühlet vermesi, sonsuz merhamet sahibi oluşuyla kullarına fırsat vermesi ve dünya hayatında cezalarını geciktirmesi gibi anlamlara gelmektedir."[35]

Bireyin dünya hayatında başına gelen bütün sıkıntı ve imtihanlara karşı sarsılmadan dimdik ayakta durabilmesi için Allah Teala'nın es-Sabur ismine sığınması gerekir. İnsan Sabur ismini hayatının merkezine koyup manevi yaşamına yansıtırsa, kendisine sıkıntı veren bütün olumsuzluklara karşı nefsini tutabilir. "Nitekim bireyin nefsini terbiye edebilmesi için sabrı hayatına hâkim kılması gerekir. Böylece insan sabrı hayatına hâkim kılarak duygu ve davranışlarını kontrol etme yeteneği kazanır. Çünkü sabretmek başa gelen bela ve musibetleri Allah Teala'ya şikâyet etmekten, serzenişte bulunmaktan vazgeçmektir."[36]

Sabretmek yalnızca başa gelen imtihan, bela ve musibetlere karşı gösterilen bir tutum değildir, aynı zamanda namaz, oruç, zekât ve hac gibi ibadetlerde de sabırlı olmak gerekir. Birey bazen ibadet etme hususunda gevşeklik gösterebilir, nefsine yenik düşebilir. Ancak sabırla ibadetlerine devam eden ve sabrı hayatına hâkim kılan insan Rabbine yakınlaşır ve bu sayede Allah Teala'nın kendisine olan manevi yakınlığı daha da iyi hissetmeye başlar. Nitekim Allah Teala bir ayette; "Sabır ve namaz ile Allah'tan yardım isteyin. Allah'ın yardımı kesinlikle sabredenlerle beraberdir"[37], buyurmuştur.

Sabur ismini manevi yaşantısına yansıtan birey, sabrın yanında kalp huzuru denilen itminan duygusunu da hayatına hâkim kılar. Nitekim itminan; nefsin sükuna ermesi, huzur bulması, insanın kendini tam anlamıyla güvende hissetmesi gibi manalara gelmektedir.[38] İnsan başına gelen bütün sıkıntı ve musibetleri Allah Teala'dan bilip, bütün bu sıkıntılara Allah için sabrederse ve sabrın karşılığındaki mükafatı da yalnızca Rabbinden beklerse bu sefer gönlü huzurla dolmaya başlar.

Çünkü insan bütün bu sıkıntıların elbet bir gün geçeceğini, hepsinin Allah Teala tarafından birer imtihan vesilesi olduğunun farkına es-Sabur ismiyle varır. Bu

---

35 Sayın, *Tasavvufî Aşkla Esmâü'l-Hüsnâ*, 58.

36 *Sayın, Tasavvufî Değerlerin ve Duyguların Oluşumunda Esmâü'l-Hüsnâ,* 321.

37 Necla Yasdıman Demirdöven, *Kur'an Ufku* (İstanbul: Azim Dağıtım, 2013), 1/136. Bakara 1/152.

38 Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 360.

konuyu destekler nitelikte tasavvuf büyüklerinden İbn Şübrime'ye bir dert ve sıkıntı geldiği zaman, "Bu bir buluttur, biraz sonra dağılır gider", derdi.[39] İşte insanda bütün zorluklara Allah Teala'nın rızasına kavuşmak maksadıyla sabrettiğinde, Allah Teala o kulunun gönlünde rahmet, ferahlık ve mutluluk rüzgarları estirerek, kulunun gönlündeki sıkıntı bulutlarını ortadan kaldırır.

Sabur ismini hayatına hâkim kılan birey aynı zamanda diğer insanlarla da iyi geçinir, onlara merhametle davranır, kusurlarını hemen açığa çıkarmaz ve onları affeder. Çünkü Allah Teala bu isminin tecellisiyle kulunun yaptığı hata ve kusurları cezalandırma konusunda acele etmez, kuluna hatasından dönmesi için zaman tanımaktadır. İşte insanda gerek ailesinde ve gerekse sosyal çevresinde kendisine karşı yanlış yapılan bir durum ve davranışta hemen öfkeyle karar vermez, Allah için sabreder ve kendisine yanlış yapan insanın yaptığı hatayı fark etmesi için ona zaman tanır. Bu tutum ve davranışta bireyi diğer insanlara karşı daha yakın hale getirir.

2.5. Güven ve Teslimiyetin Kaynağı Olarak el-Vekîl

El-Vekil ismi sözlükte; "kendi işini başka birine havale etmek", anlamına gelmektedir. "Tasavvufi anlayışta ise Allah Teala'nın bir esması olarak el-Vekil ismi; "yaratılan bütün varlıkların işlerinin görülmesinde güvenilip dayanılan, tam olarak yeterli olan varlık", anlamlarına gelmektedir."[40] Yapılan bütün işlerde kendisine şüphesiz bir şekilde güvenilmesi gereken tek varlık ise yalnızca Allah Teala'dır. Bu ilahi ismi hayatının merkezine koymayı başaran bireyin gönlünde Allah Teala'ya karşı tevekkül ve şüphesiz bir güven duygusu oluşmaya başlar.

Tevekkül, insanın Allah Teala'ya karşı göstermiş olduğu şüphesiz bir güven ve teslimiyet halidir. Bireyin maddi ve manevi bütünlük içerisinde yapacağı bütün işlerde elinden gelen bütün çabayı gösterdikten sonra sonucunu Yüce Allah'a bırakması durumu tevekkül anlayışının en saf ve samimi halidir. "Aslında tevekkül bireyin içinde yaşamış olduğu geçici dünya hayatına değer vermeyip dünyayı bir güne indirmesi ve gelecek zamanla ilgili hissetmiş olduğu bütün endişe, dert ve kederi kalbinden tamamen silmesidir."[41]

Allah Teala bir ayette; "Gaybın anahtarları (sır hazinelerinin bilgisi) O'nun yanındadır, onları O'ndan başkası bilmez (ancak O bilir). Karada ve denizde olanı bilir. O'nun bilgisi dışında bir yaprak (bile) düşmez"[42], buyurmaktadır. İşte bu yönüyle insan el-Vekil ismini manevi hayatına yansıtırsa gelecekle ilgili olacak olayların yalnızca Allah Teala'nın bilgisi ve izniyle olduğunu idrak ederek tevekkül anlayışını hayatına hâkim kılar ve Rabbine şüphesiz bir şekilde güvenir.

Tevekkül etmek aynı zamanda Allah Teala'nın kaderine razı olmak ve tam anlamıyla O'na teslim olmaktır. Bu teslimiyet hali tıpkı ölü yıkayıcısının önündeki bir mevta durumu gibidir. Ölen bir kimse ölü yıkayıcısının önünde hareketsiz durur, ona itiraz

---

39 Sayın, *Kalbine Hatırlat Hafıza Teknikleriyle Tasavvuf Kavramları*, 122.
40 Bekir Topaloğlu, "el-Vekil", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 11 Haziran 2025).
41 Sayın, *Kalbine Hatırlat Hafıza Teknikleriyle Tasavvuf Kavramları*, 167.
42 Yasdıman Demirdöven, *Kur'an Ufku*, 2013, 1/470. En'am 6/59.

edemez ve yalnızca kabre konulmayı bekler. "İşte Allah Teala'ya tevekkül edip teslim olmakta ölü yıkayıcısının önündeki mevta gibi Yüce Allah'ın hükümlerine itiraz etmeden, O'nun hükümlerine karşı teslim olmaktır."[43]

Yine bir başka ayette tevekkülle ilgili Allah Teala şöyle buyurmaktadır; "Ona ummadığı yerden rızık verir. Kim Allah'a güvenirse O ona yeter."[44] Bu ayetten anlaşılacağı üzere Allah Teala'nın kullarından istediği tam bir tevekkül ve teslimiyet halidir. İnsanın tevekkül anlayışını hayatına hâkim kılabilmesi için, el-Vekil ismini tefekkür ederek manevi hayatına yansıtması gerekir.

Günümüzde bireylerin psikolojisini olumsuz yönde etkileyen unsurların başında rızık endişesi gelmektedir. Birey maddi olarak kendini güçsüz hissettiği zaman psikolojik olarak çöküntüye uğrar ve kendisine bir çıkış kapısı arar. Ancak el-Vekil isminin yansımasıyla tevekkül anlayışını hayatına hâkim kılan bireyler rızık endişesi yaşamadan Rablerine güvenirler, rızkın yalnızca Allah Teala'dan geldiğine inanırlar ve böylece psikolojik olarak rahatlama hissederler. Nitekim bu hususta Hz. Peygamber (sav) şöyle buyurmuştur; "Siz, Allah'a gerçek biçimde tevekkül edip güvenip dayansaydınız kuşların rızıklandıkları gibi siz de rızıklandırılırdınız. Çünkü o kuşlar sabahleyin aç olarak çıkarlar akşam kursakları dolu olarak dönerler."[45]

Günümüz dünyasında tevekkülle ilgili bir başka sorun ise tevekkülün yanlış anlaşılmasıdır. Ne yazık ki bazı kesimlerce tevekkül etmek bir pasiflik hali, hiç çalışmamak veya tembellik etmek gibi algılanmaktadır. Ancak bunun aksine tevekkül edip Allah Teala'ya güvenmek asla tembellik etmek veya hayata karşı pasif olmak değildir. Bu hususta Peygamber Efendimiz (sav)'in tavsiyesi bizlere tevekkülün nasıl olması gerektiği konusunda örneklik teşkil eder. Bir gün devenin sırtında Hz. Peygamber (sav)'in yanına gelerek devesini bağlamadan, başı boş bırakarak Allah'a tevekkül etmek istediğini söyleyen birine Peygamber Efendimiz (sav); "Önce devenin dizlerini bağla ve sonra Allah tevekkül et", buyurmuştur.[46] İşte insana düşen görev ilk önce elinden gelen bütün çabayı göstermek ve bunun ardından işin sonucunu Allah Teala'ya havale etmektir.

El-Vekil ismiyle tevekkül anlayışını hayatının merkezine koyan insan Allah Teala'ya sonsuz güven duygusu beslediği için aynı zamanda çevresindeki insanlara da güvenmeye başlar. Birey bu ismin tecellisiyle önce Rabbine sonra başkalarına güvenir ve aynı zamanda kendisi de toplum tarafından güvenilir biri olarak gösterilir.

Yine el-Vekil isminin tecellisiyle oluşan tevekkül anlayışı, bireyin manevi yaşamında umut duygusunun da canlanmasına vesile olur. Ümitsizlik insanı karamsarlığa sürükler, birey geleceği hakkında ümitsiz olursa yaşama dair hevesi azalır, her şeyi olumsuz düşünür ve bu da manevi olarak insan psikolojisini olumsuz yönde etkiler. "Ancak tevekkül anlayışıyla yalnızca Allah'a sığınan birey, her daim Rabbinden umutlu olur."[47] İnsan el-Vekil ismiyle sarsılmaz bir güven duygusuyla Rabbine

---

43 Sayın, *Kalbine Hatırlat Hafıza Teknikleriyle Tasavvuf Kavramları*, 168.

44 Yasdıman Demirdöven, *Kur'an Ufku*, 2013, 3/448. Talak 65/3.

45 et-Tirmizî Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre, *Sünen-i Tirmizi Tercemesi*, çev. Abdullah Parlıyan (Konya: Konya Kitapçılık, 2004).

46 Kuşeyri, *Risale-i Kuşeyri*, 214.

47 Sayın, *Kalbine Hatırlat Hafıza Teknikleriyle Tasavvuf Kavramları*, 175.

teslim olduğunda geleceği için endişe duymaz, Allah Teala'nın her işi hikmetle yaptığını, her hükmünde kendisi için en hayırlı olanı murad ettiğini bilir ve manevi olarak rahatlar.

Sonuç

Tasavvufi anlayışta bireyin manevi olgunluğu elde etme yollarından biri Yüce Allah'ın ilahi isimleri olan Esmâü'l-Hüsnâ'dır. Birey bu ilahi isimleri hayatının merkezine koyup, ruhi ve manevi dünyasına yansıttığı oranda Rabbiyle derin bir bağ kurma imkanına sahip olur. Allah Teala'nın esmaları yalnızca teolojik kavramlardan ibaret olmayıp, aynı zamanda insanın manevi dünyasına şekil veren ve olumlu karakter özellikleri geliştirmesini sağlayan manevi terbiye metotlarıdır.

İnsan Allah Teala'nın er-Rahman ve er-Rahim isimleri ile şefkat ve merhamet duygularını geliştirip diğer yaratılmışlara karşı merhametle davranır. El-Mütekebbir ismiyle kendi acizliğinin ve Allah Teala'nın yüceliğinin farkına vararak kibirden sakınır. Eş-Şekur ismiyle Rabbinin cömertliğinin görür ve Rabbine daha çok şükreden bir kul olmaya çalışır. Es-Sabur ismiyle diğer insanlara karşı daha sabırlı, anlayışlı ve affedici olur. El-Vekil ismiyle Yüce Yaratıcısına sonsuz güven duyguları besleyerek kendini ümitsizliğin verdiği karamsarlık duygusundan kurtarmayı başarabilir.

İnsan bu ilahi isimlerle Allah Teala'nın ahlakı ile ahlaklanmaya çalışarak Rabbine daha çok yakınlaşır. Bu ilahi isimler vesilesiyle bireyin nefsi terbiye olur, gönlü günah kirlerinden arınarak saflaşmaya başlar. Ve insan bu ilahi isimler sayesinde Allah Teala'yı daha yakından tanıyarak marifet yolunda çok önemli adım atmış olur.

Kaynakça

Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî. *Sünen-i Ebu Davud*. çev. Necati Yeniel - Hüseyin Kayapınar. İstanbul: Şamil Yayınları, 2006.

el-Haseni, İbn. Acibe. *Bahrü'l-Medid fi Tefsiri'l-Kur'an'il-Mecid*. 11 Cilt. İstanbul: Semerkand Yayınları, 7. Basım, 2018.

Îsâ Muhammed b. Îsâ b. Sevre, et-Tirmizî bû. *Sünen-i Tirmizi Tercemesi*. çev. Abdullah Parlıyan. Konya: Konya Kitapçılık, 2004.

Kur'an-ı Kerim ve Açıklamalı Meali. çev. Hayrettin Karaman vd. Ankara: TDV Yayınları, 2022.

Koloğlu, Orhan Şener. "el-Aziz". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 28 Nisan 2025. https://islamansiklopedisi.org.tr/aziz--esma-i-husna

Kuşeyri, Abdulkerim. *Risale-i Kuşeyri*. çev. Ali Arslan. İstanbul: Arslan Yayınları, 2. Basım, 1980.

Nevevi, İmam. *Riyazü's Salihin*. çev. Eser Sazak - Muhammed Danışman. 1. C. İstanbul: Semerkand Yayınları, 2019.

Nevevi, İmam. *Riyazü's Salihin*. çev. Eser Sazak - Muhammed Danışman. 2. C. İstanbul: Semerkand Yayınları, 2019.

Sayın, Esma. *Kalbine Hatırlat Hafıza Teknikleriyle Tasavvuf Kavramları*. İstanbul: Nesil Yayınları, 2015.

Sayın, Esma. *Namaz Terapisi*. İstanbul: Hayy Kitap, 3. Basım, 2023.

Sayın, Esma. *Tasavvuf Terapisi*. İstanbul: Hayy Kitap, 2020.

Sayın, Esma. *Tasavvufî Aşkla Esmâü'l-Hüsnâ*. Bursa: Emin Yayınları, 2016.

Sayın, Esma. "Tasavvufî Değerlerin ve Duyguların Oluşumunda Esmâü'l-Hüsnâ", *Balıkesir İlahiyat Dergisi* 16 (Aralık 2022), 311-328.

Sülemi, Ebu Abdurrahman Muhammed es-. *Tasavvufa Giriş*. çev. Abdullah Suat Demirtaş. İstanbul: Semerkand Yayınları, 2018.

Topaloğlu, Bekir. "el-Vekil". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 11 Haziran 2025. https://islamansiklopedisi.org.tr/vekil--esma-i-husna

Topaloğlu, Bekir. "er-Rahman". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 05 Mayıs 2025. https://islamansiklopedisi.org.tr/rahman

Uludağ, Süleyman. *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2012.

Yasdıman Demirdöven, Necla. *Kur'an Ufku*. 1. C. İstanbul: Azim Dağıtım, 2013.

Yasdıman Demirdöven, Necla. *Kur'an Ufku*. 3. C. İstanbul: Azim Dağıtım, 2013.

Yılmaz, H. Kamil. *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 31. Basım, 2020.

KUVEYT AHVÂL-İ ŞAHSİYYE KANUNU'NA GÖRE EVLİLİK SÖZLEŞMESİ ŞARTLARINA UYULMAMASI SEBEBİYLE EVLİLİĞİN SONA ERMESİ

Ayşegül Bedia YARGI*

1. Giriş

Çağımızda her insan, hayatını kendi koşullarına göre kurmak istediğinden evlilik sözleşmelerindeki şartlara olan ihtiyaç artmıştır. Hem bireysel özgürlük anlayışının yaygınlaşması hem de günümüzde kadınların maruz kaldığı kötü olayların çoğalması, özellikle kadınların kendilerini ve çıkarlarını korumak için evlilik sözleşmelerinde daha çok şart koşmaya yönelmesini yaygınlaştırmıştır. Koşulan şartlara riayet edileceği karşı tarafça kabul edilerek evlilik yapılmış olmasına rağmen bazen bu şartlara riayet edilmemekte, bu da anlaşmazlıklara ve birtakım sorunlara yol açmaktadır. Evliliklerle ilgili söz konusu durumun yaygınlaşması bu konuyu ele almamın en önemli sebeplerinden biri olmuştur.

Bu bildiride konu çağdaş bir İslam ülkesi olan Kuveyt'in Ahvâl-i Şahsiyye Kanunu çerçevesinde ele alınmaya çalışılacaktır. Evlilik sözleşmesindeki şartlara uyulmamasının hukuki sonuçlarına dair bu kanunda ne gibi düzenlemeler yapıldığı ele alınarak ülkemizdeki ilim ve hukuk camiasının istifadesine sunulması hedeflenmektedir. Bu çalışmanın ülkemizde yapılan konuyla ilgili fıkhî tartışmalara da katkı sağlaması beklenmektedir.

2. Araştırmanın Yöntemi

Araştırmada metin inceleme yöntemi kullanılmıştır. Kuveyt Ahvâl-i Şahsiyye Kanunu ve onun gerekçeli kararlarını içeren el-Müzekkiretü'l-İzâhiyye'nin metinleri incelenmiştir.

3. Bulgular

3.1. Kuveyt Ahvâl-i Şahsiyye Kanunu

Kuveyt, Ahvâl-i Şahsiyye Kanunu'nu 1984 yılında çıkarıp yürürlüğe koymuştur. Daha sonra 1996, 2004 ve 2007 yıllarında çeşitli değişiklikler yapılan Kanun

* Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı (İslam Hukuku) Yüksek Lisans Öğrencisi, aysegulbedia@gmail.com, https://orcid.org/0009-0003-6510-7124.

uygulamaya devam etmektedir. Kuveyt Ahvâl-i Şahsiyye Kanun'u 347 maddeden oluşmaktadır. Kanun'un 40, 41 ve 42. maddeleri doğrudan evlilik sözleşmeleriyle ilgilidir. Kanun maddelerindeki hükümlerin kabul edilme gerekçelerini ve ilgili maddedeki hükmün değişik mezheplerden tercih edilmesi söz konusu ise bu tercihlerin sebeplerini açıklayan el-Müzekkiretü'l-İzâhiyye yayınlanmıştır.

Kuveyt Ahvâl-i Şahsiyye Kanunu Malikî mezhebi esas alınarak oluşturulmuştur. Onun için Kanun'da açıkça hüküm bulunmayan konularda Malikî mezhebindeki meşhur görüşe, meşhur görüş yoksa diğer görüşe rücu edilmesi; mezhepte hiç hüküm bulunmazsa mezhepteki temel ilkelerin uygulanması istenmiştir.[1] Kanun'da Osmanlı Hukuku Aile Kararnamesi'nde olduğu gibi gerekli görülen alanlarda diğer mezheplerin görüşlerinin de dikkate alındığı görülmektedir. el-Müzekkiretü'l-İzâhiyye'de evlilik sözleşmesi şartları ile ilgili maddeler oluşturulurken Kanun'un düzenlenmesinde esas kabul edilen Malikî mezhebinin konuyla ilgili görüşlerine işaret edilmiş, sonra sırayla Hanefîlerin, Şafiîlerin, Hanbelîlerin, İmâmiyyenin ve İmam Ca'fer es-Sâdık'ın evlilik sözleşmesi şartları hakkındaki görüşleri tek tek ele alınmıştır. Kanun'da evlilik akdinin özü ve muktezası ile ilgili hususlarda Malikî mezhebinin benimsediği ilkelerin esas alındığı, evlilik sözleşmelerine uyulmamasının sonuçlarının ise daha ziyade Hanbelî mezhebinin görüşleri esas alınarak düzenlendiği anlaşılmaktadır.

3.2. Kanun'un Evlilik Sözleşmesindeki Şartları Tasnifi ve İlgili Hükümleri

Kanun evlilik sözleşmesinde belirtilen ve taraflarca kabul edilen şartları tasnif ederken şartların evlilik akdinin özüne ve muktezasına aykırı olup olmadığını veya şer'an haram olup olmadığını dikkate almıştır. Evlilik akdinin özüne ve muktezasına uygun şartlara ayrıca tasnifte yer vermeden evlilik akdine eşlik eden şartları üçe ayırarak hükümlerini belirtmiştir. Birinci tür şartlar evlilik akdinin özüne aykırı görülen ve akdi batıl kılan şartlardır. İkinci tür şartlar evlilik akdinin özüne aykırı olmayıp onun gereklerine (muktezasına) aykırı olan veya şer'an haram olan şartlardır. Üçüncü tür şartlar ise evlilik akdinin özüne ve muktezasına aykırı olmayan şer'an haram da olmayan şartlardır. Bu şart türlerinin hukuki sonuçları aşağıda ayrıntılı şekilde incelenecektir.

3.2.1. Evlilik Akdinin Özüne Aykırı Olan Şartlar:

Kanun'da evlilik akdinin özüne aykırı olan şartlar ile evlilik akdi yapıldığında akdin batıl olduğu belirtilmiştir.[2] Evlilik akdinin özüne aykırı olan şartlar ile evliliğin asıl amacına veya evlilik akdinin kurulması için gerekli olan rükünlere ve bu rükünlerin şartlarına aykırı olan şartların kastedildiği anlaşılmaktadır. Kanun'un gerekçeli kararında bu tür şartlara şunlar örnek olarak verilmiştir: Belirli veya belirsiz bir süre için evlenmenin şart koşulması, belirli veya belirsiz bir sürede boşanmanın şart koşulması, cinsel birliktelik yaşanmamasının şart koşulması, kadının annesi razı

---

1 Kuveyt Ahvâl-i Şahsiyye Kanunu (Kânûnu'l-Ahvâli'ş-Şahsiyye) (KAŞK), 66 (Temmuz 2021), md. 343, 346a.

2 KAŞK, md. 40a.

olursa veya filan kişi onaylarsa evlilik yapılmasının şart koşulması, şigâr nikahı yapılmasının şart koşulması.[3]

Belirli veya belirsiz bir süre için evlenmenin şart koşulması, belirli veya belirsiz bir sürede boşanmanın şart koşulması akdin rükünlerinden olan îcap ve kabulün belli bir süreye delalet etmemesi ilkesine[4] aykırıdır. Kadının annesi razı olursa veya filan kişi onaylarsa evlilik yapılması şartı, îcap ve kabulün hemen yürürlüğe girecek şekilde kurulması ilkesine[5] aykırı olup evliliği başkasının rızasına bağlayarak akdin gelecekte yapılmasını ifade ettiğinden akdin özüne aykırı görülmüştür. Cinsel birliktelik yaşanmamasının şart koşulması evlilik akdinin gayesine aykırıdır. Kanun'da evliliğin "Bir adam ile ona şer'an helal olan bir kadın arasında yapılan bir akit olduğu, gayesinin de eşiyle huzura kavuşma (seken), iffete sahip çıkma (ihsan) ve ümmetin güçlenmesi olduğu" belirtilmiştir.[6]

Şigâr evliliği şartı da Kanun'a göre akdin özüne aykırı görülüp akdi batıl kılan şartlardan birisi olarak kabul edilmiştir. Şigâr evliliği *Müzekkire*'de şu şekilde açıklanmıştır: İki adamdan her birinin diğerinin kızı veya kız kardeşi gibi yakını olan bir kadın ile kadınlardan her birinin mehrinin diğerinin evlendirilmesi sayılması şartı ile yapılan evliliktir. *Müzekkire*'de şigâr şartıyla yapılan evliliğin genellikle taşradaki adamlar arasında uygulanan bir âdet olduğuna dikkat çekilmiştir. Bu âdete göre evlenmek isteyen iki adamın velayetleri altında birer kadın olur. Bu kadınların velilerinin iradelerinden çıkamayacakları esasına dayanarak kadınların da muvâfakatı ile her bir kadının mehrinin diğer kadının evlendirilmesi sayılması şartıyla şigâr evliliği yapılır. *Müzekkire*'de bu evlilik türünün Cahiliyye kalıntılarından biri olduğu belirtilmiştir. Türkiye'de de bazı bölgelerde mevcut olduğu söylenen şigâr nikahına *berdel nikahı* dendiği bilinmektedir. *Müzekkire*'de şigâr nikahı ile kadınların hakkı yendiği ve kadınlara zulüm yapıldığı için âlimlerin çoğunluğunun bu nikahı batıl saydıkları ifade edilmiştir. İmam Malik'e göre açıkça şigâr nikahı yapılan kadın bu evlilikten çocuk dünyaya getirmiş olsa bile mutlaka evliliğin feshedilmesi gerektiğini, zifaftan önce feshedilirse kadına hiçbir şeyin verilmesi gerekmediğini, zifaftan sonra feshedilirse kadının mehr-i misil almaya hak kazanacağını söylediği zikredilmiştir. Hadis-i şeriflerin açık anlamına göre şigâr evliliğinin haram ve batıl olduğu belirtilmiştir. Nevevî'nin konuyla ilgili olarak "Kızların dışındaki kız kardeşler veya erkek kardeşin kızları gibi diğer kadınların da şigâr nikahı konusunda kızlar gibidir." dediği nakledilmiştir.[7] *Müzekkire*'nin ifadelerinden iki adamın kendi kızları dışındaki yakın akrabaları olan diğer kadınlarla karşılıklı yaptıkları şigâr evliliklerinin de batıl sayıldığı anlaşılmaktadır.

Yukarıda örnekleri zikredilen evlilik akdinin özüne aykırı şartlar ile yapılan evlilik akitlerinin batıl olduğu söylenerek bu evliliklerin baştan yok sayıldığı anlaşılmaktadır.

---

3 el-Müzekkiretü'l-İzâhiyye li Meşrûi'l-Kânûni'l-Ahvâli'ş-Şahsiyye (el-Müzekkiretü'l-İzâhiyye) (ts.), s. 122.
4 KAŞK, md. 8, 10a.
5 KAŞK, md. 10a.
6 KAŞK, md. 1.
7 KAŞK, s. 123.

3.2.2. Akdin Özüne Aykırı Olmamakla Birlikte Akdin Gereklerine Aykırı veya Haram Olan Şartlar

Akdin özüne aykırı olmamakla birlikte akdin gereklerine (muktezasına) aykırı olan şartların yanında şer'an haram olan şartlar da ikinci tür şartlardan kabul edilmiştir. Bu tür şartlar geçersiz, evlilik akdi ise geçerli kabul edilmiştir.[8] Evlilik akdinin muktezasına aykırı şartlar, akdin yapılmasıyla tarafların hak ve sorumluluklarına ilişkin şer'an oluşacak hükümlere/sonuçlara aykırı olan yani bu haklardan birini düşürmeyi içeren şartlardır. Bu şartlar, akdin özüne aykırı değil, akdin özüne ilave bir anlama yönelik görülmüştür. Bu sebeple bu türdeki şartların akdi batıl kılmadığı, fakat bu şartların geçersiz olduğu benimsenmiştir.[9]

Müzekkire'de bu tür şartlara şunlar örnek olarak verilmiştir: *a) Eşlerden birinin sürekli veya belirli bir müddet için veya belirsiz bir müddet için muhayyerlik şart koşması.* Bu şarta göre bu hakkın sahibi olan eş evlilikten istediği zaman cayma hakkına sahip olacaktır. Onun için akdin muktezasına aykırıdır. *b) Taraflardan birinin diğerine mirasçı olmamasının şart koşulması.* Bu şart evlilikle beraber eşlerin birbirine mirasçı olma hakkını ortadan kaldıracak mahiyette olduğundan akdin muktezasına aykırıdır. *c) Kadının kocasından başkasının istediği yerde ikamet ettirilmesini şart koşması.* Bu şart ile kadın nerede ikamet ettirileceği konusunda idareyi kocasından başkasına devretmeyi şart koşmuş olur. Halbuki evlilik akdinin bir gereği olarak Kanun'un kendisinde de belirtildiği gibi şer'an kadının evlendikten sonra nerede ikamet ettirileceği hususunda kocasına tâbi olması gerekir.[10] *d) Kadın bir yere yolculuğa çıkmak istediğinde kocasının kendisiyle gelmemesini şart koşması.* Evlilik akdinin gereği olarak koca hanımının yanında istediği zaman bulunabilme hakkına sahip olduğundan bu şart akdin muktezasına aykırıdır. *e) Kocanın karısına nafaka sağlamamayı şart koşması.* Evlilik akdinin bir gereği olarak kocanın karısına nafaka sağlaması gerekir. Bu şart ile kocanın bu yükümlülüğünün düşürülmesi şart koşulmuş olacağından akdin gereğine aykırıdır.[11]

Şer'an haram olan, bu yüzden şartların geçerli sayılmadığı, fakat akdin geçerliliğine engel olmayan şartlara *Müzekkire*'de verilen örnekler ise şunlardır: Babanın çocukları üzerinde velayet hakkının olmamasının, babadan gelen nesebin sabit kabul edilmemesinin, çocukların Hristiyan annelerinin dinini takip etmelerinin yani din bakımında Ehl-i kitap anneye tâbi olunmasının şart koşulması; akrabalık bağlarının koparılmasının, karısıyla birlikte kocanın haram içecekler içmesinin, kadının dansözlük gibi meşru olmayan bir işte çalışmaya devam etmesinin şart koşulması.[12] Bu şartların bir kısmının akdin muktezasına aykırı olduğu da söylenebilir, fakat burada bu tartışmaya girilmeyecektir.

---

8 KAŞK, md. 40b.
9 el-Müzekkiretü'l-İzâhiyye, 123.
10 KAŞK, md.90.
11 el-Müzekkiretü'l-İzâhiyye, 123.
12 el-Müzekkiretü'l-İzâhiyye, 123.

3.2.3. Akdin Özüne veya Gereklerine Aykırı Olmayan ve Haram da Sayılmayan Şartlar

Kanun'da evlilik akdinin özüne ve gereklerine aykırı olmayan, şer'an da haram sayılmayan şartlara uyulması gerektiği, bu şartlara riayet edilmediği takdirde de şartı koşan eşin evliliğin feshedilmesini talep etme hakkının olduğu belirtilmiştir.[13]

Kanun'un gerekçeli kararında akdin özüne ve gereklerine aykırı olmayan ve şer'an haram da sayılmayan şartlara şu örnekler verilmiştir: Kadının kocasının kendisi üzerine kuma getirmemesini, evinden veya ülkesinden ayrılmamasını, başka bir adamdan olan çocuğunun kendisiyle birlikte yaşamasını veya kocasının bu çocuğun nafakasını karşılamasını, meşru bir işte çalışmayı, eğitimini tamamlamayı şart koşması. Zikredilen şartlar gibi evliliğin amacına engel olmayan ve şartı koşan eşe fayda sağlayan her şartın yerine getirilmesi gerekli görülmüştür.[14]

Kanun'da evlenecek tarafların birbirinde herhangi bir özelliğin (vasfın) olmasını şart koşması da üçüncü tür şartlar içinde değerlendirilmiş, bu şartlara da riayet edilmesi gerekli görülmüştür. Vasıf şartı sağlanmadığında şartı koşan eşin fesih hakkı olduğu belirtilmiştir.[15]

Müzekkire'de vasıf şartına iki örnek verilmiştir: Kadının genç olmasının şart koşulması, kocanın doktor olmasının şart koşulması. Vasıf şartının sağlanmadığı durumda evliliğin feshini talep etme hakkı bakımından karı-kocanın eşit olduğu ifade edilmiştir. Kanun'un vasıf şartıyla ilgili olan 40. maddesinin (d) fıkrasının Hanbeli mezhebinin gereği ve kaideleri esas alınarak düzenlendiği; Kadı Ebu Ya'la'nın da bu şekilde karar verdiği, İbn Teymiyye ve İbnü'l-Kayyım'ın da tercihlerinin bu yönde olduğu belirtilmiştir.[16]

Kanun evliliğe ilişkin şartlarla ve bunların ispatıyla ilgili çekişmelerin veya yalan iddiaların önünü baştan kesmek için 41. maddesinde şartın evlilik belgesine kaydedilmiş olması gerektiğini açıkça belirtmiştir. *Müzekkire'*de bu maddenin Hanbelî mezhebinde benimsenen görüşe dayanılarak düzenlendiği ifade edilmiştir. Hanbelî mezhebine göre herhangi bir şart belirtilmeden evlilik akdi yapılırsa, akit yapıldıktan sonra eşlerden biri diğerine bir şey şart koşsa ve diğeri de bu şarta razı olsa bile bu tür şartlara itibar edilmeyeceğinin, akdin baştan amaçlanan şart esas alınarak yapılması gerektiğinin benimsendiğine işaret edilmiştir.[17]

Evlilik akdi yapılırken koşulan şarta uyulmadığı gerekçesiyle evliliğin feshedilmesi hakkının, bu hakka sahip olan eşin açıkça veya zımnen onu düşürmesiyle düşeceği belirtilmiştir.[18] Bu maddenin de yine Hanbelî mezhebine göre düzenlendiği ifade edilmiştir.[19]

---

13 KAŞK, md.40c.
14 el-Müzekkiretü'l-İzâhiyye, 123.
15 KAŞK, md.40.d.
16 el-Müzekkiretü'l-İzâhiyye, 123.
17 el-Müzekkiretü'l-İzâhiyye, 124.
18 KAŞK, md.42.
19 el-Müzekkiretü'l-İzâhiyye, 124.

Kanun'un evlilik akdinin özüne ve gereklerine aykırı olmayan ve haram da sayılmayan şartları geçerli sayarken ve şartı koşan tarafa evliliğin feshedilmesini talep etme hakkı tanırken genel olarak Hanbelî mezhebini esas aldığı belirtilmiştir. *Müzekkire'de* evlilik sözleşmesindeki şartlar hakkında mezheplerin görüşleri tek tek incelenmiş, bazı mezheplerin bu konuda daraltıcı bir bakış açısına sahipken bazı mezheplerin aile hayatının huzurlu bir şekilde devam etmesi için şartların kabulüne ilişkin gönüllere ferahlık sağlayan görüşlerinin bulunduğu belirtilmiştir. Kanun'da da akdin özüne aykırı olmayan, akdin gereklerine aykırı olmayan ve haram olduğunda icma edilmemiş bulunan şartlara tarafların riayet etmeleri gerektiği, şartlara uyulmadığında şartı koşan ister kadın ister koca olsun fark etmeksizin ona evliliği feshettirme hakkı tanıyan Hanbelî mezhebinin görüşü benimsenerek buna uygun bir düzenlemeye gidildiği ifade edilmiştir. Bu görüşün dayanağının ve evlilik sözleşmesi şartlarına ilişkin hükümlerin öncelikle Hz. Allah'ın bütün akit ve ahitlerin hepsine vefa gösterilmesini emretmesine,[20] evlilikteki şartların yerine getirilmesinin vacip olduğu hususundaki sahih, sağlam ve açık sünnete[21] ve Hz. Ömer'in verdiği hükme dayandığına işaret edilmiştir. Rivayet edildiğine göre bir gün Hz. Ömer'e bir kadın gelerek kendisinin evinde oturmaya devam etmesi şartıyla evlendiğini, ancak kocasının bu evden kendisini çıkarmak istediğini söyleyerek bu durumun hükmünü sormuştur. Hz. Ömer bunun üzerine "Haklar çatıştığı zaman daha önce koşulan şartlara bakılır ve onlara uyulur. Neyi şart koştuysan o senin hakkındır." diyerek kadının şartına uyulması gerektiğine hükmetmiştir.

Kanun'u hazırlayan komisyonun evlilik sözleşmesindeki şartlara ilişkin düzenlemeyi ayrıca huzurlu bir aile hayatını kolaylaştırmak ve devamlılığını sağlamak için kamu maslahatının gerçekleşmesini ve günümüzdeki toplumsal gelişmelerin gereklerini gözeterek yaptığı belirtilmiştir.[22]

4. Tartışma ve Sonuç

Kuveyt Ahvâl-i Şahsiyye Kanun'unun genel olarak İslam aile hukukunu ve Mâlikî mezhebini esas alarak, evlilik sözleşmesine dair tarafların kabul ettikleri şartlar konusunda da hem Mâlikî mezhebinin hem de diğer fıkıh mezheplerinin görüşlerini, ayrıca bu dönemdeki toplumsal gelişmeleri, ihtiyaçları ve kamu maslahatını göz önünde bulundurarak düzenlemeler yaptığı anlaşılmaktadır. Sekülerleşmenin hızlandığı günümüzde her şeyden önce İslâmî bir anlayışla kanun yapılıp uygulanması takdir edilmesi gereken bir durum olarak nitelendirilebilir.

Kanun'un gerekçeli kararlarını içeren *Müzekkire*'de İmam Malik'e göre tarafların şartlar koşarak evlilik akdi yapmalarının genel olarak mekruh görüldüğü belirtilmiş,[23] şartlar konusunda bazı mezheplerin benimsediği çeşitli hükümlerde tarafların haklarını daraltıcı yaklaşımlar bulunurken bazılarında şartların kabulü

---

20 el-Mâide 5/1; el-Bakara 2/40, 177; Âl-i İmrân 3/76.

21 Hz. Peygamber (sav) bir hadis-i şerifinde *"Uyulmayı en hak eden şartlar, evlenirken eşlerinizi kendinize helal kılmak için koştuğunuz şartlardır."* buyurmuştur. Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâîl el-Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî* (Dimeşk-Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1423), "Nikah" 52.

22 el-Müzekkiretü'l-İzâhiyye, 122, 124.

23 el-Müzekkiretü'l-İzâhiyye, 120.

konusunda genişlik sağlayan yaklaşımlar bulunduğuna dikkat çekilmiştir. Kanun hazırlanırken bu yaklaşımlar gözden geçirilmiş ve günümüzdeki toplumsal gelişmeler de dikkate alınarak evlilik sözleşmesinde koşulan şartlar üç kısma ayrılarak düzenlemeler yapılmıştır: Akdin özüne aykırı şartlar batıl olduğu gibi bu şartların akdi de batıl yapacağı; akdin özüne aykırı olmayan, fakat muktezasına aykırı olan veya haram olan şartlar koşulduğunda sadece şartın batıl olacağı, akdin ise geçerli olacağı; bu kapsamda olmayan ve taraflardan birinin menfaatine olan şartların ise geçerli sayılacağı belirtilmiştir.

Akdin özünü oluşturan bazı hususlar mezheplere göre değişebildiğinden Kanun'da evlilik akdinin özü ve muktezası ile ilgili hususlarda Malikî mezhebinin benimsediği ilkelerin esas alındığı anlaşılmaktadır. Mesela şigâr nikâhı yapmak Hanefî mezhebine göre akdin özüne aykırı bir şart görülmediğinden akit geçerli sayılırken[24] Kanun'da batıl sayılan evliliklerin kapsamına gireceği belirtilmiştir.[25]

Kanun'da evlilik akdinin özüne ve gereklerine aykırı olmadığı, haram olduğunda fıkıh mezheplerinin icma etmediği şartlar Hanbelî mezhebinde benimsendiği gibi geçerli kabul edilmiş, şarta uyulmadığında şartı koşan tarafa evlilik akdinin feshedilmesini talep etme hakkı tanınmıştır. Evlenilecek eşte bulunması şart koşulan özelliği taşımadığı anlaşıldığında da aynı hükmün geçerli olduğu, bu konularda kadın ile koca arasında fark gözetilmediği belirtilmiştir. Bu düzenlemeler yapılırken huzurlu bir aile hayatının oluşmasını kolaylaştırma ve böylece kamu maslahatını gerçekleştirme gayesi güdülmüştür. Ayrıca toplumsal gelişmelerin ve içinde bulunduğumuz çağın gereklerinin de dikkate alındığının belirtilmesi, konunun sosyolojik açıdan da göz önünde bulundurulduğuna işaret etmektedir. Ancak yapılan düzenleme temellendirilirken öncelikle Kitap, sünnet ve Hz. Ömer'in uygulamasına dayanıldığının da belirtilmesi,[26] konuya sadece sosyolojik yönden bakılmadığını, Malikî mezhebinin dışındaki bir mezhebin basit şekilde taklit edilerek düzenlemeler yapılmadığını, aynı zamanda şer'î delillerin de özümsenerek kanunî düzenleme yapıldığını göstermektedir.

Kanun'un evlilik sözleşmesindeki şartlara ve uyulmadığında uygulanacak hukukî sonuçlara ilişkin düzenlemelerinin günümüzde uygulanabilirlik açısından yol gösterici mahiyette olduğu, diğer konulardaki düzenlemelerinin de incelemeyi hak ettiği söylenebilir.

---

24 Ebu'l-Huseyin Ahmed b. Muhammed el-Kudûrî, *Muhtasaru'l-Kudûrî*, ed. Abdullah Nezîr Ahmed Mezzî (Beyrut: Müessesetü'r-Rayyân, 1426), 346.

25 el-Müzekkiretü'l-İzâhiyye, 122.

26 el-Müzekkiretü'l-İzâhiyye, 120-124.

5. Kaynakça

Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâîl. *Sahîhu'l-Buhârî*. Dimeşk-Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1423.

Kudûrî, Ebu'l-Huseyin Ahmed b. Muhammed. *Muhtasaru'l-Kudûrî*. ed. Abdullah Nezîr Ahmed Mezzî. Beyrut: Müessesetü'r-Rayyân, 1426.

el-Müzekkiretü'l-İzâhiyye, el-Müzekkiretü'l-İzâhiyye li Meşrûi'l-Kânûni'l-Ahvâli'ş-Şahsiyye (ts.).

KAŞK, Kuveyt Ahvâl-i Şahsiyye Kanunu (Kânûnu'l-Ahvâli'ş-Şahsiyye). 66 (Temmuz 2021). Erişim 03 Temmuz 2024. https://www.e.gov.kw/sites/kgoarabic/Forms/QanoonAlAhwalAlMadaniyah.pdf

İBN HİŞÂM EN-NAHVÎ'NİN "MESʾELETÜ'L-ḤİKME FÎ TEẔKÎRİ ḲARÎBİN" ADLI ESERİNİN İNCELENMESİ

Bünyamin GÜDER*

Giriş

Hicri 8. yy'da Mısır'da neşvünema bulmuş bir âlim olan İbn Hişâm en-Nahvî, nahiv alanında birçok eser vermiştir. Eserlerinde nahiv ilminin kaidelerini kendine has bir yöntemle ince eleyip sık dokuyarak işleyen müellif bu maharetinden ötürü nahiv ilminin öncü isimlerinden biri olmuştur. Eserlerinde nahiv kaidelerini ortaya koyarken ilk olarak ayet sonra hadis daha sonra ise Arap şiirinden istişhadlarda bulunmuş diğer yandan kıyas ve taʿlîl yöntemlerini de kullanmıştır.

İbn Hişâm'ın başlıca *Muġni'l-lebîb ʿan kütübi'l-eʿârîb*, *Evḍaḥu'l-mesâlik ilâ Elfiyyeti İbn Mâlik*, *Şerḥu Şüẕûri'ẕ-ẕeheb* ve *Şerḥu ḳaṭri'n-nedâ ve belli'ṣ-ṣadâ* gibi en gözde eserleri gerek döneminde gerek günümüzde nahiv öğrenimi ve öğretiminde birer başyapıt olarak kabul edilmektedir. İbn Hişâm'ın Arap diline dair hacimli birçok eserinin bulunmasının yanında hatırı sayılır sayıda küçük risale denilebilecek eserler de diğer gözde eserleri arasında yerini almıştır. Bu çalışmanın konusu olan ve tam adıyla "*Mesʾeletü'l-ḥikme fî teẕkîri ḳarîbin fî ḳavlihî Teʿâlâ İnne raḥmeta'llâhi ḳarîbün mine'l-muḥsinîn*" adlı eser bu risalelerden biridir.

İbn Hişâm "*Mesʾeletü'l-ḥikme fî teẕkîri ḳarîbin*" isimli eserinde A'râf Sûresi 56. ayet özelinde yapılan yorumları değerlendirmektedir. Arapçada isim cümlesinin ögeleri olan mübteda ve haber arasında aranan birtakım kurallardan hareketle mezkûr olan ayette cinsiyet bakımından bir uyumsuzluğun bulunduğu ve zihinlerde oluşabilecek sorulara cevap niteliği olan birtakım yorumlar yapılmıştır. İbn Hişâm da ayetteki رَحْمَةَ ve قَرِيبٌ kelimeleri arasındaki cinsiyet uyumsuzluğuna dair yapılan yorumları bu eserinde ele alarak değerlendirmiştir.

Eserin İbn Hişâm'a Aidiyeti

Eserin muhakkiki Abdulfettâh Hammûz eseri tahkik ederken iki nüshaya ulaştığını belirtmektedir. Bu nüshalardan biri Şam Zâhiriyye Kütüphanesi'nde bulunan nüsha, diğeri ise Suûd ulemasından olan Şeyh Ebû Bekr Muhammed b. Ömer Molla (öl. 1298/1880)'nın elinde bulunan yazma nüshadır. Muhakkikin ifadesine göre Zâhiriyye nüshası İbn Hişâm'a nispet edilen *Kitâbu fevhi'ş-şezâ bimesʾeleti kezâ* adlı

* Doktora Öğrencisi, Bursa Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Arap Dili ve Belâgatı, guderbunyamin31@gmail.com, ORCID: 0000-0002-9996-6504

eserin de bulunduğu ve üzerinde İbn Hişâm'ın künyesinin yazdığı bir koleksiyon içindedir. Şeyh Ebû Bekr Molla nüshasının üzerinde ise hem eserin adı hem de İbn Hişâm'ın künyesi yer almaktadır. Ancak eser tahkik edilirken daha okunaklı ve güvenilir olduğundan Şeyh Ebû Bekr Molla nüshası esas alınmıştır.[1]

Muhakkik, eserin İbn Hişâm'a aidiyetine dair üçüncü nüsha olarak Celâleddîn es-Süyûtî (ö. 911/1505)'nin yine yazma halde bulunan *el-Eşbâh ve'nezâir fi'n-nahv* adlı eserini zikretmektedir. Zira bu eserde Süyûtî, İbn Hişâm'ın A'râf Sûresi 56. ayet özelinde yapılan vechleri nakletmektedir. Muhakkik, eserin İbn Hişâm'a aidiyetine dair diğer bir kaynağın ise Şehâbeddin Mahmûd Âlûsî (ö. 1270/1854)'ye ait *Rûḥu'l-meʿânî fî tefsîri'l-Ḳurʾâni'l-ʿaẓîm ve's-sebʿi'l-meṯânî* adlı tefsirinin olduğunu ifade etmektedir.[2] Zira bu eserde A'râf Sûresi 56. ayetin tefsirine bakıldığında ayetteki müzekker-müennes uyumsuzluğu gibi görünen duruma getirilen vecihler *Mesʾeletü'l-ḥikme fî teẕkîri ḳarîbin* eserinde olduğu gibi nakledilmekte, İbn Hişâm'ın bu vecihlere yaptığı itirazlar ve değerlendirmeler yine benzer şekilde aktarılmaktadır.[3] Bu da eserin İbn Hişâm'a aidiyetini teyit etmektedir.

Eserin Muhtevasının Tefsirlerle Mukayesesi

Mesʾeletü'l-ḥikme fî teẕkîri ḳarîbin'de İbn Hişâm, A'râf Sûresi 56. ayet özelinde 14 vechi bir araya getirmiştir. Bu vecihlerin tamamı üzerinde kendi değerlendirmelerini yapmış ve ilgili vecihlere ilişkin olumlu ya da olumsuz bazı eleştiriler yöneltmiştir. Eserin konusu ayet özelinde olduğundan Tefsir kaynakları da bu çalışmanın ilgi alanına girmiştir. Özellikle İbn Hişâm'dan önce yaşamış olan Muhammed b. Cerîr et-Taberî (ö. 310/923), Ebû İshâk İbrâhîm ez-Zecâc (ö. 311/923), Ebü'l-Kāsım Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî (ö. 538/1144), Ebû Hayyân el-Endelüsî (ö. 745/1344) gibi isimler eserlerinde bu vecihleri kaydetmişler hatta bununla yetinmeyip İbn Hişâm'ın *Mesʾeletü'l-ḥikme*'de yaptığı gibi olumlu ya da olumsuz eleştirilerde de bulunmuşlardır.

Taberî, *Câmiʿu'l-beyân* adlı tefsirinde ayete dair sadece 4 farklı vecih nakletmiştir. Bunlar da İbn Hişâm'ın *Mesʾeletü'l-ḥikme*'de ele aldığı رحمة kelimesinden hazfedilmiş bir muzafın bulunması, قريب kelimesinin رحمة kelimesinin sıfatı olması ve sıfatların müenneslikte ve müzekkerlikte ortak kullanılabilmesi, رحمة kelimesinin aslında مطر (yağmur) anlamında kullanılması, müennes isimlerin müzekker kelimelerle ortak kullanılması vecihleridir.[4]

Zeccâc, *Meʿâni'l-Ḳurʾân ve iʿrâbuh* adlı eserinde ayete dair sadece 3 vechin olduğunu zikretmiştir. Bunlar *Mesʾeletü'l-ḥikme*'de İbn Hişâm'ın da naklettiği رحمة kelimesinin

---

1 İbn Hişâm en-Nahvî, *Mesʾeletü'l-ḥikme fî teẕkîri "ḳarîbin" fî ḳavlihî Teʿâlâ "İnne raḥmeta'llâhi ḳarîbün mine'l-muḥsinîn"*, thk. Abdülfettah el-Hammuz (Amman: Dâru Ammar, 1985), Muhakkik Mukaddimesi, 25-30.

2 İbn Hişâm en-Nahvî, *Mesʾeletü'l-ḥikme fî teẕkîri "ḳarîbin"*, Mukakkik Mukaddimesi, 25-30.

3 Şehâbeddîn Mahmûd Âlûsî, *Rûhu'l-meʿânî fî tefsîri'l-Kurʾâni'l-ʿazîm ve's-sebʿi'l-mesânî*, thk. Mâhir Habbûş (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1431/2010), 9/152-159.

4 Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiʿu'l-beyân fî tefsîri'l-Ḳurʾân*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1420/2000), 12/488-489.

hakiki müennes olmaması, رحمة kelimesinin aslında مطر (yağmur) anlamına gelmesi, قريب kelimesinin قرابة mastarından gelmesi vecihleridir.[5]

Zemahşerî, *Keşşâf* adlı tefsirinde ayete dair sadece 5 farklı vecih nakletmiştir. Bunlar İbn Hişâm'ın da incelediği vecihler olan رحمة kelimesinin رحم manasında gelmesi, ayette hazfedilmiş bir sıfatın bulunması, فعيل veznindeki قريب kelimesinin مفعول vezni anlamı taşıması, قريب kelimesinin mastar anlamı taşıması ya da رحمة kelimesinin hakiki müennes olmaması vecihleridir.[6]

İbn Hişâm'ın *Mesʾeletü'l-ḥikme*'de ele aldığı vecihlerin neredeyse tamamını Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhīt* adlı eserinde 11 tanesini vermektedir. Bunlar رحمة kelimesinin رحم manasında kullanılması, aynı şekilde عفو ya da غفران anlamına gelmesi, رحمة kelimesinin aslında مطر (yağmur) anlamında kullanılması, قريب kelimesinin nese ح anlamı taşıması, قريب kelimesinin hazfedilmiş bir mevsufunun bulunması, فعيل veznindeki قريب kelimesinin جريح ve خضيب kelimelerinin taşıdığı anlamdaki مفعول vezni anlamını taşıması, قريب kelimesinin فعيل vezninde bir mastar olması, رحمة kelimesinin hakiki müennes olmaması, قريب kelimesinin فعيل vezninde olup مفعول vezni anlamını içermesi, قريب kelimesinin mesafe bakımından yakınlık anlamına gelmesi, قريب kelimesinin zarf olup zaman ya da mekan anlamlarının kapsaması vecihleridir.[7]

"*Mesʾeletü'l-hikme fī tezkîri karîbin*" Adlı Eserin İncelenmesi

Eserde İbn Hişâm 14 vechi aşağıdaki gibi sıralayarak her vecih için ayrı ayrı değerlendirmelerde bulunmuştur. Vecihlerde gördüğü hatalı durumları keskin bir dil kullanarak eleştirmiş ve karşı çıkmıştır. Burada onun ayete dair yanlış yorumlara karşı sert bir üslup kullandığı görülmüştür. Bazı vecihlerde ise herhangi bir yorum yapmayarak sanki o veche katılıyormuşçasına bir tavır takındığı izlenimi vermiştir.

Bu çalışmada öncelikle eserin muhtevasında bulunan A'râf Sûresi 56. ayeti özelinde getirilen her vechin argümanları ele alınacaktır. Ardından İbn Hişâm'ın bu argümanları nasıl değerlendirdiği, eleştirileri ve çözüm yöntemleri incelenerek ortaya konmaya çalışılacaktır.

1. Vecih:

A'râf Sûresi 56. ayetteki ibare إِنَّ رَحْمَتَ اللهِ قَرِيبٌ مِنَ الْمُحْسِنِينَ "*Muhakkak ki iyilik edenlere Allah'ın rahmeti çok yakındır.*"[8] şeklindedir. Ayette إِنَّ ifadesinin ismi konumunda olan رَحْمَةَ (rahmet) kelimesiyle aynı ifadenin haberi konumunda olan قَرِيبٌ (yakın) kelimesi arasında görünürde cinsiyet uyumsuzluğu bulunmaktadır. Bu uyumsuzluğa dair zihinlere gelen sorulara cevap vermek amacıyla müfessirler ve

---

5 Ebû İshâk İbrâhîm ez-Zeccâc, *Meʿâni'l-Ḳurʾân ve iʿrâbuh*, thk. Abdulcelil Abdo Şelebi (Beyrut: Âlemu'l-Kutub, 1408/1988), 2/344-345.

6 Ebü'l-Kāsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf ʿan ḥaḳāʾiḳı ġavâmiżi't-tenzīl* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-ʿArabî, 1407/1986), 2/111.

7 Ebû Hayyân el-Endelüsî, *el-Bahrü'l-muhīt*, thk. Sıdkî Muhammed Cemîl (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1431/2010), 5/71-72.

8 *Kur'an Yolu Meâli*, çev. Hayrettin Karaman vd. (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2020), el-A'râf 7/56.

nahivciler birtakım vecihler sunarak ayetteki ifadeleri tevil etmişlerdir. İbn Hişâm bu tevilleri "*Mesʾeletü'l-ḥikme fî teẕkîri ḳarîbin fî ḳavlihî Teʿâlâ İnne raḥmeta'llāhi ḳarîbün mine'l-muḥsinîn*" adlı eserinde bir araya getirmiştir.

Ayete dair getirilen tevillerden ilki şöyledir: Ayetteki رَحْمَة kelimesi muzâf olup mezid bir halde gelmiştir. Yani رَحْمَة zâiddir. Dolayısıyla ayetin takdiri إِنَّ اللهَ قَرِيبٌ مِنَ الْمُحْسِنِينَ "muhakkak ki iyilik edenlere Allah çok yakındır" şeklindedir. Bu takdir özellikle سَبِّحِ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَىٰ "*Yüce rabbinin adını takdis ve tenzih ederek an.*"[9] ayeti ile kıyaslanarak yapılmaktadır. Nitekim burada muzâf konumundaki اسْمَ kelimesinin zâid olduğu ve ayetin سَبِّحِ رَبَّكَ الْأَعْلَى "Yüce rabbini takdis ve tenzih ederek an." şeklinde takdir edildiği ifade edilmektedir. Buradan hareketle bahse konu olan ayetteki رَحْمَة kelimesinin de zâid olduğu iddia edilmektedir.[10]

İbn Hişâm tam olarak burada bu iddiaya "هذا الوجه لا يصح عند علماء البصرة"[11] *bu vecih Basra âlimlerine göre doğru kabul edilemez* diyerek karşı çıkmış ve Basra dil âlimlerinin görüşüne göre ziyâdenin sadece harflerde olabileceğini isimlerde mümkün olamayacağını ifade etmiştir.[12] Diğer yandan سَبِّحِ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَىٰ "*Yüce rabbinin adını takdis ve tenzih ederek an.*"[13] ayetinde اسْمَ kelimesinin zâid olduğu iddiasında bulunanlara böyle bir mananın mümkün olmayacağını savunarak karşı çıkmıştır. İbn Hişâm bu ayete zâidlik olmaksızın, نَزِّهْ أَسْمَاءَهُ عمَّا لَا يَلِيقُ بِها "Allah'ın isimlerini ona yakışmayan şeylerden tenzih et" şeklinde mana vermiştir. Çünkü ona göre kelamda aslolan zâid bir ifadenin olmamasıdır.[14]

2. Vecih:

A'râf Sûresi'nin 56. ayetindeki إِنَّ رَحْمَتَ اللهِ قَرِيبٌ مِنَ الْمُحْسِنِينَ "*Muhakkak ki iyilik edenlere Allah'ın rahmeti çok yakındır.*"[15] ifadesinde yer alan إِنَّ رَحْمَتَ اللهِ قَرِيبٌ kısmında hazfolunmuş bir muzaf bulunmaktadır. İddiaya göre de ayetin takdiri " مَكَانَ رَحْمَةِ اللهِ قَرِيبٌ" "Allah'ın rahmetinin yeri yakındır" şeklindedir.[16] Bu iddiayı öne sürenler Hz. Peygamber (sav)'in bir defasında sağ eline ipeği sol eline de altını alarak إِنَّ هَذَيْنِ حَرَامٌ عَلَى ذُكُورِ أُمَّتِي "*Bu ikisi ümmetimin erkeklerine haradır.*"[17] buyurduğu hadisi delil getirmişlerdir. Zira bu hadiste إِنَّ'nin ismi konumunda olan هَذَيْنِifadesi tesniye, إِنَّ'nin haberi konumunda olan حَرَامٌ ifadesi ise müfred gelmiştir. Bu hadisin takdirini ise إِنَّ اِسْتِعْمَالَ هَذَيْنِ حَرَامٌ عَلَى ذُكُورِ أُمَّتِي "bu ikisinin kullanılması ümmetimin erkeklerine haramdır" şeklinde yapmışlardır.[18]

---

9 el-Aʿlâ 87/1.
10 İbn Hişâm en-Nahvî, *Mesʾeletü'l-ḥikme fî teẕkîri "ḳarîbin"*, 34.
11 İbn Hişâm en-Nahvî, *Mesʾeletü'l-ḥikme fî teẕkîri "ḳarîbin"*, 34.
12 İbn Hişâm en-Nahvî, *Mesʾeletü'l-ḥikme fî teẕkîri "ḳarîbin"*, 34.
13 el-Aʿlâ 87/1.
14 İbn Hişâm en-Nahvî, *Mesʾeletü'l-ḥikme fî teẕkîri "ḳarîbin"*, 35.
15 el-Aʿrâf 7/56.
16 İbn Hişâm en-Nahvî, *Mesʾeletü'l-ḥikme fî teẕkîri "ḳarîbin"*, 36.
17 Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, nşr. Muhyiddîn Abulhamîd (Beyrut: el-Mektebetu'l-Asriyye, ts.), "Kitâbu'l-libâs" 13, (No: 4057).
18 İbn Hişâm en-Nahvî, *Mesʾeletü'l-ḥikme fî teẕkîri "ḳarîbin"*, 37.

İbn Hişâm ayete getirilen takdirin mana bakımından son derece uzak olduğunu söyleyerek böyle bir iddiada bulunulamayacağını ifade ediyor. Zira ona göre aslonan hazfin olmamasıdır. Bu sebeple oraya muzâf bir kelime getirilmemesi orada bir muzâfın bulunmasından daha güzel bir anlam taşır diyor.[19]

3. Vecih:

Ayet üzerinde yapılan yorumlardan biri de إِنَّ رَحْمَتَ اللهِ قَرِيبٌifadesinde hazfolunmuş mevsuf bir kelimenin olduğu iddiasıdır. Bunun takdiri de "رَحْمَةَ اللهِ شَيء قَرِيبٌ" şeklindedir. Dolayısıyla yapılan takdirin manası "Muhakkak ki iyilik edenlere Allah'ın rahmeti çok yakın bir şeydir." haline dönüşmektedir.[20] Bu takdiri iddia edenler delil olarak aşağıdaki beyitte yapılan takdiri getirirler:

تَرَكْتُنِي فِي الدَّارِ ذَا غُرْبَةٍ قَدْ ذَلَّ مَنْ لَيْسَ لَهُ نَاصِرُ

Beni evde garip bıraktın

Zayıf kalmış yardımcısı olmayan

Nitekim bu beyitteki تَرَكْتُنِي فِي الدَّارِ ذَا غُرْبَةٍ "Beni evde garip bıraktın" cümlesinde yer alan ذَا غُرْبَةٍ ifadesinde de hazfolunmuş bir mevsufunun olduğunu öne sürmüşlerdir. Dolayısıyla buraya شَخْصًا kelimesinin mevsuf olarak takdir etmişler ve anlamını شَخْصًا ذَا غُرْبَةٍ "garip bir kişi" haline dönüştürmüşlerdir. İşte buradan hareketle ayette de aynı durumun olduğu iddia edilmiştir.[21]

İbn Hişâm eserde buna karşı çıkarak önceki vecihte olduğu gibi bu vechin de zayıf olduğunu hatta ondan daha zayıf olduğunu söylüyor. Çünkü ona göre müennes bir kelimenin sıfatının müzekker hazfolunmuş bir mevsuf kelime üzerinden müzekker sayılması şâz bir durumdur. Kur'an'ı Kerîmin de bundan münezzeh olduğunu ifade ediyor. Yine burada da bir önceki vecihte olduğu gibi kelamda aslolan şeyin hazfin olmaması halidir durumunu savunuyor.[22]

4. Vecih:

Ayet üzerinden yapılan yorumlardan diğeri ise Arapların müzekkerlik ve müenneslik konusunda izafet terkibinde muzâfa, muzâfun ileyh hükmü vermesidir. Örneğin "قُطِعَتْ بَعْضُ أَصَابِعِهِ" cümlesinde "بَعْضُ" kelimesine muzâfun ileyh konumunda olan "أصابع" kelimesinin cemi olmasından ötürü ona da cemi hükmü verilmiştir. Sanki "بَعْضُ" kelimesi burada cemi mükesser bir ifade kabul edilerek "قُطِعَتْ" fiili müennes getirilmiştir. Diğer bir örnek de "يَلْتَقِطْهُ بَعْضُ السَّيَّارَةِ" (Yusuf, 10) ayeti şâz kıraatlerden birinde "تَلْتَقِطْهُ بَعْضُ السَّيَّارَةِ" şeklinde "تَلْتَقِطْهُ" fiili müennes okunmuştur. Burada da muzâfa, muzâfun ileyh konumundaki السَّيَّارَةِ kelimesinin müennes olma hükmü verilerek تَلْتَقِطْهُ kelimesi müennes okunmuştur. Bunun tam tersi durumlar da olmuştur.[23] Örneğin

---

19 İbn Hişâm en-Nahvî, *Mesʾeletü'l-ḥikme fî teẓkîri "ḳarîbin"*, 37.
20 İbn Hişâm en-Nahvî, *Mesʾeletü'l-ḥikme fî teẓkîri "ḳarîbin"*, 38.
21 İbn Hişâm en-Nahvî, *Mesʾeletü'l-ḥikme fî teẓkîri "ḳarîbin"*, 38.
22 İbn Hişâm en-Nahvî, *Mesʾeletü'l-ḥikme fî teẓkîri "ḳarîbin"*, 39.
23 İbn Hişâm en-Nahvî, *Mesʾeletü'l-ḥikme fî teẓkîri "ḳarîbin"*, 40.

"إنارة العقل مكسوف بطوع هوى" cümlesinde müennes olan muzâfa, müzekker olan muzâfun ileyhin hükmü verilmiş bundan dolayı haber konumundaki "مكسوف" kelimesi müzekker getirilmiştir.[24]

Esere bakıldığında İbn Hişâm ise, Ebû Ali el-Fârisî'nin Sibevyhî'nin eseri el-*Kitab*'a yaptığı tâlikinden onun bu vecih hakkında " هذا التقدير والتأويل في القرآن بعيد كالفاسد، إنما يجوز في ضرورة الشعر" "Bu yapılan takdir ve tevil Kur'ân nazarında uzak ve hatalı bir uygulamadır" dediğini aktararak aslında bu vecihteki iddiaya da katılmadığını göstermiş bu durumun sadece şiirde zaruret halinde kullanılabileceğini ifade etmiştir.[25]

5. Vecih:

Ayete yapılan yorumlardan biri de "قريب" kelimesinin فعيل vezninde gelmesi üzerindendir. İddiaya göre buradaki فعيل vezni مفْعول vezni anlamında kullanılmıştır. مفْعول vezni anlamında kullanılan فعيل veznindeki kelimeler de hem müzekker hem de müennes isimlerle beraber kullanılabilir. Bu iddiaya getirilen örnek ise رَجل جريح "yaralı adam" denebileceği gibi امرأة جريح "yaralı kadın" da denebilir. Yani müennes olan امرأة kelimesinin sıfatı جريح kelimesi müzekker kullanılabilir.[26]

İbn Hişâm bu iddiaya eserinde "خطأ فاحش" "fahiş bir hatadır" diyerek karşı çıkmaktadır. Zira ona göre ayetteki "قريب" kelimesi فعيل vezninde gelen kelime مفعول anlamıyla kullanılmamıştır.[27]

6. Vecih:

Bir önceki vecihte olduğu gibi ayete dair diğer bir vecih de فعيل vezni üzerindendir. İddiaya göre bu vezin فاعل vezni anlamında kullanılmıştır. Bu durum yukarıda da olduğu gibi مفعول anlamında kullanılmasına benzetilmiştir. Tıpkı sonradan müenneslik ت'si olan tâ-i marbûtâ ona getirildiği gibi buna da getirilebilir denilmiştir. Örneğin قَالَ مَنْ يُحْيِ الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ *"Şu çürümüş kemiklere kim can verecekmiş?" diyor.*[28] ayetindeki هِيَ رَمِيمٌ ifadesinde mübteda müennes gelirken haber müzekker gelmiştir. Bu da onun فاعل anlamında kullanılmasından dolayıdır. Diğer taraftan " صفة حميدة، خصلة ذميمة" örneklerinde olduğu gibi buradaki sıfatlara müenneslik ت'si sonradan eklenmiştir. Bu ifadeler "صفة حميد، خصلة ذميم" şeklinde müzekker halleriyle de kullanılabilir.[29]

Esere bakıldığında İbn Hişâm bu vecih hakkında herhangi bir yorum yapmamaktadır. Bu da onun bu görüşe katılıp ya da karşı çıktığı hakkında bir fikir vermemektedir.

---

24 İbn Hişâm en-Nahvî, *Mesʾeletü'l-ḥikme fî teẓkîri "ḳarîbin"*, 41.
25 İbn Hişâm en-Nahvî, *Mesʾeletü'l-ḥikme fî teẓkîri "ḳarîbin"*.
26 İbn Hişâm en-Nahvî, *Mesʾeletü'l-ḥikme fî teẓkîri "ḳarîbin"*, 47.
27 İbn Hişâm en-Nahvî, *Mesʾeletü'l-ḥikme fî teẓkîri "ḳarîbin"*, 48.
28 Yâsîn, 36/78.
29 İbn Hişâm en-Nahvî, *Mesʾeletü'l-ḥikme fî teẓkîri "ḳarîbin"*, 48-49.

7. Vecih:

Arapların bazen izafet terkibinde muzâfı hazfederek doğrudan muzâfun ileyhi kastetmeleri şeklinde bir kullanımı bulunmaktadır ve buna uygun şekilde haber getirilmektedir. Bu iddiaya da Şuarâ Sûresi 4. Ayet örnek olarak getirilmektedir. فَظَلَّتْ أَعْنَاقُهُمْ لَهَا خَاضِعِينَ "*derhal ona boyun eğerler*"[30] ayetinde خَاضِعِينَ kelimesi zahiren أَعْنَاقُهُمْ terkibinin haberiymiş gibi görünmektedir. Ancak nahiv ilmi açısından bu şekilde değerlendirilmesi doğru değildir. Zira خَاضِعِينَ kelimesi muzâfun ileyh konumundaki هُمْ zamirine dönen bir haberdir. Yani buradaki iddiaya göre أَعْنَاقُهُمْ ifadesindeki muzâf terkedilmiş muzâfun ileyh kastedilmiştir. Buradan hareketle de A'râf Sûresi'nin 56. ayetindeki إِنَّ رَحْمَتَ اللهِ قَرِيبٌ ifadesinde muzâf konumunda olan رَحْمَتَ kelimesini terk edip muzafun ilehy konumundaki اللهِkelimesi kastedilerek mübteda ve haber arasındaki müzekkerlik müenneslik uyumsuzluğu giderilme çalışılmıştır.[31]

Esere bakıldığında İbn Hişâm'a göre burada الأعناق خاضعون denilirse bu doğru bir kullanım olmaz. Çünkü الأعناق kelimesi cemi mükesser bir kelime, خاضعون ise cemi müzekker sâlim bir kelimedir. Cemi müzekker sâlim kelimeler ise ancak âkil olan kelimelerle kullanılabilir. Nasıl أَيْدٍ طَوِيلُونَ ya da كِلَابٌ نَابِحُونَ denilemezse burada da böyle bir kullanım söz konusu olamaz. Ona göre de belki buradaki vecih ile kastedilen daha önce de ifade edildiği üzere muzâf zâid olarak gelmiş, muzâfun ileyh kastedilmiştir.[32]

İbn Hişâm'ın diğer bir yorumu da ayetteki الأعناق "boyunlar" kelimesinin الرؤساء "başlar" anlamında kullanıldığı yönündedir. Bu kelime ise جَمَاعَة topluluk anlamında da kullanılmaktadır. Ona göre bu anlamıyla kelime örnek olarak جَاءَ زَيدٌ فِي عُنُقٍ مِنَ النَّاسِ "Zeyd insanlardan bir boynun içinde geldi" cümlesinde فِي عُنُقٍ مِنَ النَّاسِ "insanlardan bir boyun" ifadesi topluluk kastedilerek فِي جَمَاعَة مِنَ النَّاسِ "bir grup insan topluluğu içinde" anlamında kullanılmıştır.[33]

İbn Hişâm önceki vecihlerde olduğu gibi bu veche dair herhangi bir itirazda bulunmamaktadır. Sanki bu görüşe katılır gibi bir tavır sergileyerek sadece yorumlarda bulunmaktadır. Dikkat çeken nokta ise her ne kadar görüşe kesin yargılar kullanarak karşı çıkmasa da bu vechi kabul ettiğine dair de herhangi bir görüş öne sürmemektedir.

8. Vecih:

A'râf Sûresi'nin 56. âyetinde yer alan "إِنَّ رَحْمَتَ اللهِ قَرِيبٌ" ifadesi üzerine yapılan yorumlardan biri de رَحْمَة kelimesi özelindedir. Bu vecihte رَحْمَة kelimesinin رُحْمٌ kelimesiyle lafzî olarak yakınlık arz ettiği öne sürülmüştür. İddiaya göre ayetteki رَحْمَة kelimesi, müennes bir lafız olmasına rağmen, müzekker bir haberle gelmiş olan قَرِيبٌ

30 eş-Şuarâ, 26/4.

31 İbn Hişâm en-Nahvî, *Mesʾeletü'l-ḥikme fî teẕkîri "ḳarîbin"*, 49-50.

32 İbn Hişâm en-Nahvî, *Mesʾeletü'l-ḥikme fî teẕkîri "ḳarîbin"*, 50.

33 İbn Hişâm en-Nahvî, *Mesʾeletü'l-ḥikme fî teẕkîri "ḳarîbin"*, 50.

kelimesiyle رَحْمَة kelimesinin anlam veya köken itibarıyla رُحْمٌ kelimesine yakın olması sebebiyle uyuşmaktadır.[34]

Esere bakıldığında İbn Hişâm bu iddiaya kesin bir dille هٰذَا القَوْلُ لَيْسَ بِشَيْءٍ "bu görüş bir şey ifade etmez" diyerek karşı çıkmaktadır. İbn Hişâm'a göre kelimeler arasında anlam yakınlığının bulunması onların birbirinin yerine kullanılabileceği anlamına gelmez. Mesela عِظَة – مَوْعِظَة – وَعْظ gibi kelimeler kök bakımından birbirine yakın olsa da kullanımları lafzen farklılık arz etmektedir. İddia edildiği gibi aynı kökten kelimelerinin birbiri yerine kullanımı kabul edilseydi عِظَةٌ نَافِعٌ veya مَوْعِظَةٌ نَافِعٌ örneklerinin doğru kabul edilmesi gerekirdi.[35]

9. Vecih:

Ayetteki "إِنَّ رَحْمَتَ اللهِ قَرِيبٌ" ifadesinde فعيل vezninde gelen قَرِيبٌ kelimesi nesep anlamında kullanıldığı iddia edilmiştir. Nesep anlamından maksat ise ذات قُرْبٍ yani yakınlık sahibi şeklindedir. Mesela bu veche dair Halil b. Ahmed حائض "hayızlı kadın" kelimesini örnek getirerek kelimenin ذات خيض yani hayız sahibi anlamında olduğunu ifade eder.[36]

Esere bakıldığında İbn Hişâm هذا أيضا باطل "bu görüş de batıldır, kabul edilemez" diyerek ayete getirilen bu yoruma karşı çıkmaktadır. Çünkü ona göre sıfatların nesep anlamında kullanılması sadece bazı özel vezinlere özel bir kullanımdır. Bu vezinler de "فَاعِل – فَعِل – فَعَّال" vezinleridir.[37]

10. Vecih:

Bir önceki görüşte olduğu gibi bu vecihte de ayetteki قَرِيبٌ kelimesi üzerinden yorum yapılmıştır. Zira bu kelime فعيل vezninde gelmiştir. Bu vezinde gelen kelimeler mutlak surette hem müzekkerlikte hem de müenneslikte müşterek olduğu iddia edilmiştir. Hatta bunu da İbn Mâlik ve onun muasırı olan nahiv âlimleri de desteklemiştir.[38]

Esere bakıldığında İbn Hişâm bu iddiaya هذا القول من أفسد ما قيل "bu görüş söylenebilecek en kötü görüştür" diyerek karşı çıkıyor. Çünkü ona göre bu iddia Arap kelamında gerçek dışı bir kullanımdır. Nitekim اِمْرَأَةٌ ظَرِيفَةٌ – اِمْرَأَةٌ عَلِيمَةٌ وَرَحِيمَةٌ örneklerinde olduğu gibi sıfatlar müennes gelirken bunların müzekker kullanımları Arap dili açısından doğru değildir. Bundan dolayı İbn Hişâm, Ebû Osman el-Mâzinî'nin وَمَا كَانَتْ أُمُّكِ بَغِيًّا "*annen iffetsiz değildi*"[39] ayetindeki بَغِيًّا kelimesi hakkındaki yaptığı yorumu nakleder.[40] Mâzinî, kelimenin asıl formunun "بَغُوِيٌ" olduğunu, buradaki "و" harfinin daha sonra "ي" harfine dönüştüğünü ve bu dönüşüme bağlı olarak غ harfindeki damme

---

34 İbn Hişâm en-Nahvî, *Mesʾeletü'l-ḥikme fî teẕkîri "ḳarîbin"*, 51.

35 İbn Hişâm en-Nahvî, *Mesʾeletü'l-ḥikme fî teẕkîri "ḳarîbin"*, 51-52.

36 İbn Hişâm en-Nahvî, *Mesʾeletü'l-ḥikme fî teẕkîri "ḳarîbin"*, 52.

37 İbn Hişâm en-Nahvî, *Mesʾeletü'l-ḥikme fî teẕkîri "ḳarîbin"*, 52-53.

38 İbn Hişâm en-Nahvî, *Mesʾeletü'l-ḥikme fî teẕkîri "ḳarîbin"*, 54.

39 Meryem 19/28.

40 Hâlid b. Abdullah Ezherî, *Şerḥu't-Taṣrîḥ ʿale't-Tavżîḥ*, thk. Muhammed Bâsil Uyûn es-Sûd (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-ʿİlmiyye, 1427), 2/489.

harekenin de kesra harekeye dönüştürüldüğünü belirtir. Ardından ortaya çıkan iki "ي" harfinin birbirine idğâm edilmesiyle "بَغِيٌّ" formunun meydana geldiğini ifade eder. İbn Hişâm'ın bu bilgiyi Mâzinî'den nakletmesinin sebebi وَمَا كَانَتْ أُمُّكِ بَغِيًّا "*annen iffetsiz değildi*"[41] ayetinde müzekker-müennes uyumsuzluğu olmadığını bu ayetteki بَغِيٌّ kelimesinin فعيل vezninde gelmeyip aslında فَعُولٌ vezninde geldiği ve bu veznin de müzekker ve müennes ortak kullanılmasının mümkün olabileceğini kastetmektir.[42]

11. Vecih:

Ayete getirilen diğer bir yorum ise قريب kelimesine yüklenilen nesep (soy) manasından farklı olarak قرب المسافة "mesafe bakımından yakınlık" anlamında kullanılmasıdır. Örneğin هِيَ قَرِيبَةُ فُلَانٍ "o filan kişinin yakınıdır" cümlesindeki yakınlık mesafe bakımından bir yakınlığa işaret eder. Buna karşılık فُلَانٌ قَرِيبٌ "yakın biri" denildiğinde ise buradaki yakınlık soy bağına dayalı bir yakınlığı ifade eder. Buradaki kullanımıyla kelimenin kök anlamı قَرَابَة karâbet yani akrabalık mastarıyla ilişkilidir.[43]

Esere bakıldığında İbn Hişâm هذا القول عندي باطل "bu görüş bana göre batıldır, geçersizdir" diyerek kesin bir şekilde karşı çıkmaktadır. Çünkü ona göre nesebî yani soy bakımından yakınlık فُلَانٌ قَرِيبِي "filan kişi yakınımdır" şeklinde ifade edilmesi hatalı bir kullanımdır. İbn Hişâm'a göre soy bakımından yakınlık هذا ذو قَرَابَتِي "bu benim yakınlık sahibimdir" şeklinde ifade edilmelidir. Nitekim İbn Hişâm buna delil olarak şu beyti şahit getirir:[44]

يَبْكِي الغَرِيبُ عَلَيْهِ لَيْسَ يَعْرِفُهُ وَذُو قَرَابَتِهِ فِي الحَيِّ مَسْرُورُ

Mahallesindeki akrabası sevinç içindeyken

Onu tanımayan yabancı biri ağlıyor

Beyitte de görüldüğü üzere soy bakımından yakınlık yani akrabalık İbn Hişâm'ın dediği gibi ifade edilmiştir. Yapılan bu yorumun A'râf Sûresi 56. ayet ile bağlantısı إِنَّ رَحْمَتَ اللهِ قَرِيبٌ مِنَ الْمُحْسِنِينَ "*Muhakkak ki iyilik edenlere Allah'ın rahmeti çok yakındır.*"[45] cümlesindeki قَرِيبٌ yakın kelimesi رَحْمَتَ kelimesiyle arasında müenneslik-müzekkerlik uyumunu sağlamayla ilgilidir. İddiaya göre şayet kelime ayette müennes haliyle قَرِيبَةٌ şeklinde kullanılsaydı bu mesafe bakımından yakınlığı ifade edecekti. Kelimenin müzekker formu قَرِيبٌ kelimesi kullanıldı ki bu da soy bakımından yakınlığı ifade etti. Ancak bu kullanım İbn Hişâm'a göre hatalı kabul edilmiştir.

---

41 Meryem 19/28.

42 İbn Hişâm en-Nahvî, *Mesʾeletü'l-ḥikme fî teẕkîri "ḳarîbin"*, 55-56-57.

43 İbn Hişâm en-Nahvî, *Mesʾeletü'l-ḥikme fî teẕkîri "ḳarîbin"*, 58.

44 İbn Hişâm en-Nahvî, *Mesʾeletü'l-ḥikme fî teẕkîri "ḳarîbin"*, 59.

45 el-Aʿrâf 7/56.

12. Vecih:

İddiaya göre mana bakımından müennes bir kelimenin müzekker bir kelimeye tevil edilmesi uygundur. Ancak bu tevil edilen müzekker kelime ne olduğu noktasında görüş ayrılığı bulunmaktadır. Bu görüşlerin bir kısmında ayet "إِنَّ إِحْسَانَ اللهِ قريب" "*Allah'ın ihsanı yakındır*" şeklinde tevil edilirken başka bir görüşe göre de "إِنَّ لُطْفَ اللهِ قريب" "*Allah'ın lütfu yakındır*" şeklinde tevil edilmiştir. Nitekim buna da şahit olarak getirilen şöyle bir beyit mevcuttur:

أرى رجلًا منهم أسيفًا كأنَّمَا يَضُمُّ كَشْيحهِ كَفًّا مُخَضَّبًا

Onlarda kederli bir adamı görüyorum, Sanki

İki böğrüne kanlı bir el sarılmış gibi

Bu iddiaya göre beyitte geçen كَفًّا "el" kelimesi organ anlamına gelen عضو kelimesine tevil edilmiştir.[46]

Esere bakıldığında İbn Hişâm bu görüşe هذا الوجه باطل "*bu görüş batıldır, geçersizdir*" diyerek karşı çıkmaktadır. Çünkü ona göre mana bakımından birbirine yakın olan kelimeleri, birbiri yerine koyarak tevil etmek doğru bir kullanım değildir. Zira وَعْظٌ حَسَنٌ "*güzel öğüt*" sıfat terkibinde وَعْظٌ kelimesine mana bakımından yakın olan مَوْعِظَةٌ kelimesi kullanılamaz. Dolayısıyla مَوْعِظَةٌ حَسَنٌ sıfat terkibi doğru bir kullanım olamaz. Nitekim Kur'ân-ı Kerîm'de de zaten böyle kullanılmamıştır. اُدْعُ إِلى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ "*Rabbinin yoluna hikmetle ve güzel öğütle davet et*"[47] ayetinde الْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ ifadesi kullanılarak mevsuf konumunda olan الْمَوْعِظَةِ kelimesi her ne kadar mana bakımından وَعْظٌ kelimesiyle aynı olsa da sıfat konumunda olan الْحَسَنَةِ kelimesi müennes gelmiştir. Diğer yandan lafzî olarak da birbirine yakın olsalar dahi yine الْحَسَنَةِ kelimesi müennes gelmiştir.[48]

13. Vecih:

Eserde ele alınan son vecih ise ayetteki رَحْمَة "rahmet" kelimesinin مَطَر "yağmur" anlamında kullanıldığına yönelik iddiadır. İbn Hişâm mezkûr olan ayetten sonra gelen وَهُوَ الَّذِي يُرْسِلُ الرِّيَاحَ بُشْراً بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِ "*Rüzgârları rahmetinin önünde müjde olarak gönderen O'dur.*"[49] ayetine dikkat çekerek buradaki رَحْمَة "rahmet" kelimesinin مَطَر "yağmur" anlamında olduğunu ifade etmektedir. Bu kelime ise lafzî olarak müzekker, manevi olarak müennes kabul edilmektedir. Buna karşılık İbn Hişâm, إِنَّ رَحْمَتَ اللهِ قَرِيبٌ مِنَ الْمُحْسِنِينَ "*Muhakkak ki iyilik edenlere Allah'ın rahmeti çok yakındır.*"[50] ayetindeki رَحْمَة "rahmet" kelimesinin مَطَر "yağmur" anlamında kullanılmasına da birkaç itirazda bulunmaktadır.[51]

---

46 İbn Hişâm en-Nahvî, *Mesʾeletü'l-ḥikme fî teẕkîri "ḳarîbin"*, 60.
47 en-Nahl 16/125.
48 İbn Hişâm en-Nahvî, *Mesʾeletü'l-ḥikme fî teẕkîri "ḳarîbin"*, 60-61.
49 el-Aʿrâf 7/57.
50 el-Aʿrâf 7/56.
51 İbn Hişâm en-Nahvî, *Mesʾeletü'l-ḥikme fî teẕkîri "ḳarîbin"*, 62.

a) وَهُوَ الَّذِي يُرْسِلُ الرِّيَاحَ بُشْراً بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِ ayetindeki رَحْمَة “rahmet” aynı rahmet ise bu kelimenin tekrardan zahiri bir şekilde zikredilmemesi gereklidir. Çünkü burası zamir makamıdır. Bir isim iki defa zahiri bir şekilde zikrediliyorsa bu durumda iki farklı şeyden bahsediliyor demektir.[52] ayetindeki إِنَّ رَحْمَتَ اللهِ قَرِيبٌ مِنَ الْمُحْسِنِينَ ile bir sonraki رَحْمَة “rahmet”

b) إِنَّ رَحْمَتَ اللهِ قَرِيبٌ مِنَ الْمُحْسِنِينَ “*Muhakkak ki iyilik edenlere Allah’ın rahmeti çok yakındır.*” ayetindeki رَحْمَة“ rahmet”, مَطَر “yağmur” anlamında kullanılacak olsa bu durum sadece الْمُحْسِنِينَ yani iyilik edenlerle kısıtlı kalamaz. Çünkü Allah Teâla ister itâatkarlara olsun ister isyan edenlere olsun bütün kullara rızkı kendine tekeffül etmiştir. Yani Allah Teâla frk gözetmeksizin bütün insanlara rızkı ihsan etmektedir. Buradan hareketle ayette kastedilen rahmet, itaat edenleri Allah’a ibadet ve itaate daha fazla teşvik, isyan edenleri ise O’na karşı haşyet duyma şeklinde bir anlamı kapsamaktadır. Yoksa Mutezile’nin de iddia ettiği üzere Allah iyilik edenlere ihsan edip, isyan eden kullara da rahmetini esirger şeklinde değildir.[53]

c) Şayet ayetteki إِنَّ رَحْمَتَ اللهِ قَرِيبٌ “*Muhakkak ki Allah’ın rahmeti çok yakındır*” ifadesi إِنَّ مَطَرَ اللهِ قَرِيبٌ “*Muhakkak ki Allah’ın yağmuru yakındır*” şeklinde tevil edilseydi bu kulağa hoş gelmeyen ve herhangi bir şey ifade etmeyen bir ifade ediş biçimi olurdu. Eserde İbn Hişâm buna da iki durumdan dolayı şöyle cevap vermiştir:

- Buradaki رَحْمَة “rahmet” kelimesinin sadece مَطَر “yağmur” anlamında kullanılması iddia edilemez. Aksine Allah Teâlâ’nın rahmetinin tamamı مَطَر “yağmur” kastedilerek burada رَحْمَة “rahmet” kelimesi kullanılmıştır.

- Yağmur zaten Allah’tan gelen bir lütuf ise onun Allah’a izafe edilmesi faydasız bir şey olacaktır. Zira رَحْمَةُ اللهِ “Allah’ın rahmeti” daha geniş bir anlam ifade edildiğinden مَطَرُ اللهِ “Allah’ın yağmuru” ifadesi yerinde bir kullanım olmayacaktır. Bunun bir benzeri de كَلَامُ اللهِ “Allah’ın kelamı” terkibidir. Bu terkibe bakıldığında قُرْآنُ اللهِ “Allah’ın Kur’ân’ı” diye ifade edilmemiş daha genel bir anlam içeren كَلَامُ اللهِ “Allah’ın kelamı” terkibi kullanılmıştır.[54]

14. Vecih

Eserin muhakkiki Abdulfettâh Hammûz, eseri tahkik ederken müstakil bir başlık altında 14. vechi esere almamıştır. Çünkü eseri tahkik ederken ana nüsha olarak belirlediği Şeyh Ebû Bekr Molla nüshasında, Zâhiriyye Kütüphanesi’nde bulunan nüshada ve Süyûtî’nin *el-Eşbâh ve’nezâir* adlı eserinde bu veçhin gözden kaçırıldığını düşünmektedir.[55]

Muhakkike göre 14. vecih Ebû Hayyân’ın *el-Bahru’l-muhît* adlı tefsirinde geçen ve *Mesʾeletü’l-ḥikme*’nin yazma nüshalarında bulunmayan, ayetteki قريب kelimesi özelindedir. İddiaya göre ayetteki قريب kelimesi mastar vezinlerinden biri olan فعيل

---

52 İbn Hişâm en-Nahvî, *Mesʾeletü’l-ḥikme fî teʿkîri “ḳarîbin”*, 62.

53 İbn Hişâm en-Nahvî, *Mesʾeletü’l-ḥikme fî teʿkîri “ḳarîbin”*, 63-64.

54 İbn Hişâm en-Nahvî, *Mesʾeletü’l-ḥikme fî teʿkîri “ḳarîbin”*, 64.

55 İbn Hişâm en-Nahvî, *Mesʾeletü’l-ḥikme fî teʿkîri “ḳarîbin”*, Muhakkik Dipnotu, 67.

vezninde gelmiştir. Dolayısıyla mastarların mastar formlarıyla hem müzekker hem de müennes formlarıyla haber olarak getirilmesi doğru bir kullanımdır.[56]

Sonuç

Sonuç olarak bu çalışmada İbn Hişâm en-Nahvî'nin *Mesʾeletü'l-ḥikme fî teẕkîri ḳarîbin* adlı eserinde A'râf Sûresi'nin 56. ayeti üzerine yapılan değerlendirmeler İbn Hişâm'ın perspektifinden ortaya konmaya çalışılmıştır. Yapılan incelemede ulaşılan sonuçları şu şekilde sıralamak mümkündür:

- İbn Hişâm vecihlerde hatalı gördüğü yorumları Arap dilinin en saf hali olan fasih ve doğru kullanımına işaret ederek kendine has bir eleştiri tavrı sergilemiştir.
- Genel itibariyle kelamda أصالة asaleti yani cümleye sonradan bir ekleme (ziyade) ya da çıkarma (hazf) yapmayarak kendi doğal haliyle bırakmanın daha doğru olacağını savunmuştur. Bu yönüyle İbn Hişâm her ne kadar bir dil ekolüne mensup olmasa da Basra nahiv usulünü takip ettiği sonucu çıkarılabilir.
- *Mesʾeletü'l-ḥikme fî teẕkîri ḳarîbin* eserinde diğer eserlerinde olduğu gibi Arap şiiri, ayet ve kıraatlerden şahid getirmesinin yanında hadislerden de delil getirdiği görülmektedir.

Sözün özü bu eserde A'râf Sûresi'nin 56. ayetindeki müzekkerlik-müenneslik uyumsuzluğu gibi görünen meselede İbn Hişâm net bir şekilde "doğru olan budur" demeyerek okuyucuyu herhangi bir sonuca çıkarmamıştır. Kanaat edilir ki İbn Hişâm'ın eserin isminde de anlaşıldığı üzere meseleye hikmet nazarından baktığı anlaşılmaktadır.

[56] Ebû Hayyân el-Endelüsî, *el-Bahrü'l-muhît*, 5/72.

Kaynakça

Âlûsî, Şehâbeddîn Mahmûd. *Rûhu'l-meʿânî fî tefsîri'l-Kurʾâni'l-ʿazîm ve's-sebʿi'l-mesânî*. thk. Mâhir Habbûş. 30 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1431/2010.

Ebû Dâvûd. *es-Sünen*. nşr. Muhyiddîn Abulhamîd. 4 Cilt. Beyrut: el-Mektebetu'l-Asriyye, ts.

Ebû Hayyân el-Endelüsî. *el-Bahrü'l-muhît*. thk. Sıdkî Muhammed Cemîl. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1431/2010.

Ezherî, Hâlid b. Abdullah. *Şerḥu't-taṣrîḥ ʿale't-tavżîḥ*. thk. Muhammed Bâsil Uyûn es-Sûd. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-ʿİlmiyye, 1427.

Kur'an Yolu Meâli. çev. Hayrettin Karaman vd. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 13. Basım, 2020.

İbn Hişâm en-Nahvî. *Mesʾeletü'l-ḥikme fî teẕkîri "ḳarîbin" fî ḳavlihî Teʿâlâ "İnne raḥmeta'llâhi ḳarîbün mine'l-muḥsinîn"*. thk. Abdülfettah el-Hammuz. Amman: Dâru Ammar, 1985.

Taberî, Muhammed b. Cerîr et-. *Câmiʿu'l-beyân fî tefsîri'l-Ḳurʾân*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1. Baskı., 1420/2000.

Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhîm ez-. *Meʿâni'l-Ḳurʾân ve iʿrâbuh*. thk. Abdulcelil Abdo Şelebi. Beyrut: Âlemu'l-Kutub, 1408/1988.

Zemahşerî, Ebü'l-Kāsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-. *el-Keşşâf ʿan ḥaḳāʾiḳı ġavâmiżi't-tenzîl*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-ʿArabî, 3. Basım, 1407/1986.

OSMANLI DEVLETİ'NİN KURULUŞ DÖNEMİNDE (1299-1453) PADİŞAHLAR İLE TASAVVUF BÜYÜKLERİ ARASINDAKİ İLİŞKİLER*

Sevdenur ŞENGEZER**

Giriş

Bir devletin yüzyıllar boyunca varlığını koruyabilmesi, iyi bir siyaset anlayışı yürütebilmesi ve sınırlarını bu denli genişletebilmesi ilgi çekicidir. Osmanlı Devleti'nin dinî hayatıyla ilgili yapılan çalışmalar incelendiğinde tasavvufun ve tasavvuf büyüklerinin önemli bir yere sahip olduğu görülmektedir. Nitekim Selçuklularda hâkim olan tekke-devlet anlayışı bir miras aktarımı gibi Osmanlılarda da varlığını sürdürmüştür. Osman Gazi henüz padişah olmadan Şeyh Edebâli'yi sık sık ziyaret etmiş, sultan iken de hem şeyhten hem de Ahî Teşkilatı'na mensup diğer kişilerden destek almıştır. Osman Bey'in başlattığı bu devlet-tekke ilişkisi diğer padişahlar döneminde de varlığını devam ettirmiştir.

Osmanlı Devleti araştırmacılar tarafından dönemlere ayrıldığında kuruluş dönemi Osman Bey'in devletin bağımsızlığını ilan etmesiyle başlatılmış ve Fatih'in İstanbul'u fethetmesiyle sonlandırılmıştır. Kuruluş döneminde yer alan padişahlar ise Osman Gazi, Orhan Gazi, I. Murad, Yıldırım Bayezid, Çelebi Sultan Mehmed, II. Murad ve Fatih Sultan Mehmed'dir. Araştırmamızda, öncelikle adı geçen sultanların iletişim kurdukları ve muhabbet besledikleri tasavvuf büyükleriyle aralarında geçen diyaloglar aktarılarak konu ele alınmaya çalışılmıştır.

1. Kuruluş Dönemi Kısa Siyasî Tarihi

Büyük Selçuklu Devleti 1071'de gerçekleşen Malazgirt Meydan Muharebesi'nin ardından kendisine bağlı boyları farklı tarihlerde Anadolu'nun çeşitli yerlerine iskân ettirmiştir. Bu boylardan biri de Osmanlı Beyliği'ni kuran Kayılardır. Ertuğrul Bey'in vefatıyla oğlu Osman Bey'in yönetimine geçen Kayı Boyu, fetihlerinin artmasıyla "aşiret beyliği"nden "uç beyliği"ne yükselmiştir[1]. Moğolların zayıflamasından

---

* Bu çalışma, Prof. Dr. Mefail HIZLI danışmanlığında 14.12.2023 tarihinde tamamlanan "Manevî Danışmanlık ve Rehberlik Açısından Osmanlı Padişahları ile Tasavvuf Büyüklerinin İlişkileri" isimli yüksek lisans tezi esas alınarak hazırlanmıştır.

** Bursa Uludağ Üniversitesi İslam Tarihi Anabilim Dalı Yüksek Lisans Öğrencisi, 702422009@ogr.uludag.edu.tr, ORCID: 0000-0002-8208-0934

1 İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1988), 1/106.

faydalanılarak 1299-1302 yıllarında Bizans'a karşı saldırılar düzenlenmiş, Osmanlı Devleti'nin kuruluş temelleri atılmıştır[2].

Devletin ilk padişahı olan Osman Gazi, Bilecik, Yenişehir, Koyunhisar, Lefke, Mekece, Geyve ve Bursa gibi pek çok mıntıkayı fethederek Osmanlı'nın sınırlarını genişletmiştir[3]. 1320 senesinde nikris hastalığına yakalanmasıyla siyasî hayattan biraz uzaklaşmış[4], vefatıyla 1326 yılında tahta oğlu Orhan Gazi çıkmıştır.

Dönemin ikinci sultanı Orhan Gazi, Kocaeli Yarımadası ile İzmit'i kuşatmıştır. Bursa'nın fethiyle Osmanlı'nın batıdaki sınırı Ulubat Köprüsü ve Suyu -günümüzde Gölyazı olarak tanınan yerdir- idi. Orhan Gazi döneminde Rumeli tarafları fetih hareketlerine açık hale getirilmiştir[5].

Rumeli'ye düzenlediği seferlerle öne çıkan I. Murad, 1366'da Balkanlara geçerek tahtta kaldığı zaman boyunca çeşitli bölgeleri devletine kazandırmıştır. Doğu Bulgaristan, Trakya, Kosova gibi yerlerde çeşitli fetihler düzenlemiştir[6].

Yıldırım Bayezid, babasının vefatından sonra iç karışıklıkları bastırmak için Anadolu'ya dönmüş ve burada fetihler gerçekleştirmiştir. Beyşehir, Konya ve Amasya kuşatmalarından sonra tekrar Rumeli'ye gitmiştir. 1401'de gerçekleşen Ankara Muharebesi ile Fetret Devri başlamıştır[7].

Çelebi Mehmed'in tahta geçmesiyle birlikte karşılaştığı ve mücadele ettiği temel sorun Fetret Devri boyunca Anadolu ve Balkanlarda oluşan olumsuz şartları ortadan kaldırmak olmuştur. Yaşanan sorunlara rağmen her iki yerde de Osmanlı büyük askerî güç olmaya devam etmiştir[8].

Sultan II. Murad'ın amcasıyla yaşadığı taht sorunu Bizans'ın ve beyliklerin ayaklanmasına neden olmuştur. Bu sorunu aştıktan sonra ise İstanbul'u kuşatma kararı almıştır[9]. Bir süre Macarlar ile mücadele etmiş ve Eflak'ta da galip gelmiştir[10]. İlave olarak Selanik ve Sırbistan'ı fethetmiştir[11].

Fatih Sultan Mehmed Han'ın en önemli icraatının İstanbul'un fethi olduğu söylenebilir. Ayrıca Trabzon, Sırbistan, Mora, Bosna Hersek gibi Anadolu ve Balkan coğrafyasında da toprakların genişlemeye devam ettiği açıktır[12].

---

2 Halil İnalcık, "Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu", *Türkler*, ed. Hasan Celâl Güzel vd. (Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002), 9/126-127.

3 Ayrıntılı bilgi için bkz. Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, 1/108-111.

4 Halil İnalcık, *Kuruluş Dönemi Osmanlı Sultanları (1302-1481)* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2010), 41.

5 İnalcık, *Kuruluş Dönemi Osmanlı Sultanları (1302-1481)*, 53.

6 Halil İnalcık, "Murad I", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 31/157.

7 Halil İnalcık, "Bayezid I", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5/232-233.

8 Halil İnalcık, "Mehmed I", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/393.

9 Halil İnalcık, "Murad II", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 31/165.

10 İnalcık, "Murad II", 31/166.

11 İnalcık, "Murad II", 31/167-168.

12 Halil İnalcık, "Mehmed II", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/398-399.

2. Kuruluş Dönemi Tasavvufî Hayat

Osmanlı'nın kuruluşunda oluşması beklenen toplum düzenine erişme noktasında tasavvufî kurumların büyük bir etkisi vardır. Bu sonuca ulaştıran teşkilatlar arasında, Âşıkpaşazâde Tarihi'nde *Gaziyân-ı Rum* diğer tarih kitaplarında ise *alpler* ya da *alperenler* ismiyle anılan ve geniş bir teşkilata mensup gazi-dervişler mevcuttu. *Horasan erenleri* olarak da zikredilen *Abdalân-ı Rum* ve Anadolu'yu köy köy çevreleyen *Ahiyân-ı Rum*'un kuruluş devrindeki etkilerini bariz şekilde görmek mümkündür[13].

Osman Gazi'nin, devletin başına geçtiği 13. asrın sonu 14. yüzyılın başlarında Anadolu'da etkili olan tasavvufi merkezlerin başında *Ahîlik* geliyordu. Eskişehir'e bağlı Uludere (Kelpburnu-Itburnu) köyünde yaşayan ve Ahî teşkilatının reisi olan Şeyh Edebâli, dönemin mühim isimlerindendi. Ayrıca Şeyh Mahmud, Ahî Şemsüddin, Ahî Hasan, Ahî Kadem ile sonraları devlet teşkilatında veziriâzam, kadı, kadıasker gibi görevlerde bulunan Çandarlı Kara Halil de ahîlerden idi[14].

14. asırda Osmanlı Devleti'nde aktif görülen tarikatlar Bektaşiyye, Rifâiyye ve Mevleviyye'dir. Nitekim o dönemde İzmir, Amasya ve Bergama'da Rifâiyye tekkelerinin aktif olduğu bilinmektedir. Çorum, Ankara ve Bursa'nın fethinde Mevleviyye'nin orduya yardım ettiği söylenmiş ve Kayseri, Kütahya, Aydın taraflarında aktif bir şekilde bulunmuşlardı. Böylece fethedilen yerlerde inşa edilen tekkeler aracılığıyla toprakların korunması hedeflenmiştir[15].

Bu bilgilerden de anlaşılıyor ki, Osmanlı'nın kuruluş yıllarında tasavvufî hayatın aktif olarak yaşandığı merkezler tekkelerdi. Bu merkezler aracılığıyla manevî birlik ve beraberlik tesis ediliyor, devletin devamlılığına katkı sunuluyordu. Tasavvuf büyükleri halkın yanında olmuş, onlara ihtiyaçları olan desteği vermiştir. Diğer yandan da kendilerinden istifade eden devlet erkânının beklentisini karşılamaya çalışarak iki taraflı bir hizmet ile faaliyetlerini sürdürmüştür[16].

3. Kuruluş Dönemi Padişahları ile Tasavvuf Büyükleri

a) Osman Gazi (1299-1326)

Padişahın zamanında Şeyh Edebâli, Ahî Hasan, Muhlis Paşa, Âşık Paşa, Dursun Fakih ve Ahî Şemseddin gibi duaları önemsenen kimseler yaşamıştır[17]. Sultan Osman da bu kişilerle görüşmüş, dualarını almaya gayret etmiştir.

---

13 İrfan Gündüz, *Osmanlılarda Devlet-Tekke Münasebetleri* (İstanbul: Seha Neşriyat, 1984), 8.

14 Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, 1/106.

15 Gündüz, *Osmanlılarda Devlet-Tekke Münasebetleri*, 9-10.

16 Gündüz, *Osmanlılarda Devlet-Tekke Münasebetleri*, 13.

17 Mustafa Özsaray, *Arşiv Belgeleri Işığında Osmanlı'da Devlet-Tekke İlişkileri (XIX. Yüzyıl)* (İstanbul: Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018), 91.

Şeyh Edebâli

Sultan Osman bazen zaviyeye giderek Şeyh Edebâli'yi ziyaret etmiş[18] ve aralarındaki bağı kuvvetlendirmiştir. Henüz devlet kurulmamışken bir düş gören padişah[19], rüya tabirinde mahir olan ve "Yûsuf-ı Sânî" sıfatıyla nitelendirilen[20] Şeyh Edebâli'nin zaviyesine gitmiştir. *Âşıkpaşazâde Tarihi*'ne göre yaşananlar şöyledir:

> *Osman Gāzi kim uyudu. Görür kim bu azizün koynundan bir ay doğar, gelür Osman Gāzi'nün koynuna girür. Bu ay kim Osman Gāzi'nün koynuna girdüği demde göbeğinden bir ağaç biter, gölgesi âlemi tutar. Gölgesinün altında dağlar var. Ve hem dağun dibinden sular çıkar. Ve bu çıkan sulardan kim içer ve kim bağçeler suvarur ve kim çeşmeler akıdur. Andan uyhudan uyandı, sürdü geldi şeyhe haber verdi. Şeyh eydür: 'Oğul, Osman Gāzi! Sana muştuluk olsun kim Hak ta'âlâ sana ve neslüne pâdişâhlık verdi. Mübarek olsun' dedi ve 'benüm kızum Malhun senün helâlün oldu' der. Ve hemandem nikâh edüp kızını Osman Gāzi'ye verdi.*[21]

Beştaş Tekkesi Şeyhi

Topraklarını genişletmek isteyen Osman Gazi, Tarakçı Yenicesi'nin fethi için hazırlıklara başlamıştı. Kendisine yol arkadaşlığı yapan Köse Mihal'e ilerleyecekleri güzergâh hakkında danışmış, Mihal de Beştaş'tan geçmeyi önermiştir. Beştaş'a geldiklerinde ise Sakarya suyunun geçilebilir olduğunu şu ifadelerle öğrenmişlerdir: "Vardılar Beştaş'un tekyesine kondular. Şeyhine sordular: 'Su geçid verir mi?' Şeyh eydür: 'Gāzilere geçiddür, Allah fazlıyile.'"[22]

Dursun Fakih

Karacahisar fethedilince (1289) ev sakinlerinden bazıları mahallesini terk etmişti. Osmanlı halkı da padişahtan metruk binalara yerleşmeyi talep etmişti. Etrafta bulunan kiliseler camiye dönüştürülmüş, pazar kurulmaya başlanmıştır. Ancak halk cuma namazlarını kıldıracak imama ve kadılık yapacak birine ihtiyaç duyunca kendilerine geçici olarak imamlık yapan Dursun Fakih'e isteklerini bildirmişti. Dursun Fakih talebi iletmek için Şeyh Edebâli'nin yanına gitmiş, o sırada da Osman Gazi tekkeye gelmişti. Durumdan haberdar olan sultan, Dursun Fakih'i imamlık ve

---

18 Âşıkpaşazâde, *Âşıkpaşazâde Tarihi [Osmanlı Tarihi-1285-1502]*, haz. Necdet Öztürk (İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yayıncılık, 2013), 11.

19 Oruç Beğ Tarihi'nde rüyayı görenin Ertuğrul Gazi olduğu zikredilse de genel kabul Sultan Osman'ın gördüğüdür. Ayrıntılı bilgi için bkz. Oruç Beğ, *Oruç Beğ Tarihi [Osmanlı Tarihi–1288-1502]*, haz. Necdet Öztürk (İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2007), 8.

20 Oruç Beğ, *Oruç Beğ Tarihi*, 8.

21 Âşıkpaşazâde, *Âşıkpaşazâde Tarihi*, 12.

22 Mevlânâ Mehmed Neşrî, *Cihânnümâ [Osmanlı Tarihi–1288-1485]*, haz. Necdet Öztürk (İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yayıncılık, 2013), 40-41.

kadılık vazifesiyle getirmiştir. Camideki ilk hutbe Osman adına okunmuştur[23] ve devletin bağımsızlığı ilan edilmiştir.

b) Orhan Gazi (1326-1359)

Babasının vefatıyla tahta çıkan Orhan Gazi, ecdadı gibi mutasavvıflara kıymet vermiş, muhabbet duymuştur. Osmanlı kroniklerinde Âşık Paşa, Karaca Ahmed, Ahî Evran ve Geyikli Baba ile Sultan Orhan'ın görüştüğü ve bu isimlerin duasının müstecâb olduğu zikredilmektedir[24]. Dervişlerin devlet işlerindeki düşüncelerini önemseyen padişah, onlar için zâviye inşa ettirmiştir. Nitekim Orhan Gazi'nin -Geyikli Baba'ya tahsis etmek üzere- İnegöl'de cuma mescidi ve zâviye yaptırdığı bilinmektedir[25].

Geyikli Baba

Osmanlı'nın güçlü bir devlete dönüşmesinde etkili olan Geyikli Baba, gazi-derviş tipinin mühim örneklerindendir[26]. Sultan Orhan, Bursa'nın fethine geyiği üzerinde katılan Geyikli Baba için kabrinin bulunduğu yere bir türbe inşa ettirmiştir[27].

Orhan Gazi hem nesli hem de devleti için Geyikli Baba'nın hayır duasını almış ve iletişimini sürdürmeye gayret etmiştir. *Âşıkpaşazâde Tarihi*'nde bu konu şöyle anlatılmıştır:

> *Turkut Alp dahi pîr olmuşidi. Orhan'un dervişler teftiş etdüğin işidicek Orhan Gazi'ye haber göndürdi kim: 'Benüm köylerüm yanında bir nice derviş gelüp mukım oldu. Aralarında bir dervüş vardur. Gâh gâh varur dağda geyiceklerile gezer bir nice gün. Ve hayli mubârek kişidür' dedi. Orhan Gazi eydür: 'Aceb kimün mürîdlerindendür. Varun kendünden sorun' dedi. Geldiler. Sordular. Derviş eyitdi: 'baba İlyas müridiyin' dedi. 'Seyyid Ebulvefâ tarîkındanın' dedi. Orhan Gazi'ye bu sözi bildürdiler. Emr etdi kim: 'Varun dervişi getürün' dedi. Geldiler. Da'vet etdiler. Gelmedi. Derviş dahi haber ısmarladı kim: 'Sakın ol han dahi gelmesün' dedi. Geldiler. Orhan Gazi'ye haber verdiler. Orhan Gazi gine adam göndürdi. 'Niçün gelmez ve beni dahi niçün komaz.' Derviş cevab verdi kim: 'Dervişler göz ehilleri olurlar. Gözedürler. Dahi vaktinde varurlar kim du'âları makbul oluna.' Bir nice günden sonra bir kavak ağacını kopardı. Omzuna götürüp doğru Bursa'nun hisarına geldi. Padişahûn sarayına geldi. Havlı kapusınun iç yanında bu kavak ağacını dikmeğe başladı.*

---

23 Âşıkpaşazâde, *Âşıkpaşazâde Tarihi*, 28-29.

24 Âşıkpaşazâde, *Âşıkpaşazâde Tarihi*, 305; Oruç Beğ, *Oruç Beğ Tarihi*, 22; Neşrî, *Cihânnümâ*, 353.

25 Âşıkpaşazâde, *Âşıkpaşazâde Tarihi*, 301; Evliya Çelebi, *Günümüz Türkçesiyle Evliya Çelebi Seyahatnâmesi: Bursa, Bolu, Trabzon, Erzurum, Azerbaycan, Kafkasya, Kırım, Girit,* haz. Seyit Ali Kahraman-Yücel Dağlı 2-1/59; Neşrî, *Cihânnümâ*, 79.

26 Ahmet Yaşar Ocak, "Geyikli Baba", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 14/45.

27 Taşköprülüzâde Ahmed Efendi, *Eş-Şakâ'iku'n-Nu'mâniyye fî Ulemâi'd-Devleti'l-Osmâniyye*, haz. Muhammed Hekimoğlu (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019), 36.

Girdiler, hana haber verdiler 'Ol derviş geldi. Bir kavak ağacı dahi getürdi. Kapuda dikeyorur' dediler. Orhan çıkdı. Gördü bu ağacı dikmiş. Dahi sormadın hana haber verdi kim: 'Teberrükümüz oldukça dervişlerin du'âsı sana ve neslüne makbuldür' dedi. Hemandem du'â etdi. Durmadı. Döndü. Girü mekânına gitdi. Ol kavak ağacı şimdi dahi vardur. Saray kapusınun içinde gâyetde büyümüşdür. Ve her gelen pâdişâh ol ağacun kurucasını giderdürler. Andan sonra Orhan Gazi dahi ol dervişün ardınca mekânına vardı. Dervişe eydür: 'Bu Eynegöl, nevâhisiyile senün olsun' dedi. Derviş eydür: 'Bu mülk ü mak Hakk'undur. Ehline verür. Biz onun ehli degülüz' der. Sordular: 'Ya ehli kimlerdür?' dediler. Derviş eyitdi: 'Hakk ta'âlâ dünyâ mülkünü sizün gibi hanlara ısmarladı. Malı dahi mu'âmele ehline ısmarladı kim kullarum birbiriyile mesâlihin göreler. Ve bizlere gün yeni, nasib olan rızık dahi yeni' dedi. Orhan eydür: 'Şu karşuda duran depecükden berü yercüğez dervişlerün havlusı olsun' dedi. Orhan Gazi dahi bu sözü kabul etdi. Du'â aldı dervişden. Girü mekânına gitdi.[28]

Hacı Bektâş-ı Velî

Evliya Çelebi'nin *Seyahatnâme*'sine göre Hacı Bektâş-ı Velî, Orhan Gazi şehzade iken gerçekleşen Mudanya'nın fethi için dua etmiştir: 721 (1321) tarihinde Orhan Gazi, şehzâdeliği sırasında babası Osman Gazi'nin izniyle ve Sultan Hacı Bektaş'ı Velî'nin duasıyla ilk defa bu kaleyi fethedip bir daha küffara sığınacak yer olmaması için yer yer kalesini yıkmıştır."[29]

Seyahatnâme'de birçok beldenin fethinde Hacı Bektâş'ın bulunduğu ve tavsiyesiyle ilk kez yeniçeri askeri tayin edildiği yer almaktadır:

Sene 740. Mudurnu Kalesi, Kocaili Kalesi, İznikmit Kalesi Yalakâbâd Kalesi, Bursa Kalesi, İznik Kalesi Taraklı Kalesi, Bolu Kalesi, Göynük Kalesi. Karesi Kalesi, Balıkesri Kalesi, sağlam Bergama Kalesi, Edremid Kalesi, Çimennik Kalesi, İşlana Hisarı, Tekirdağı Hisarı, Balayır Kalesi Orhan Gazi oğlu, Süleyman Paşa eliyle, yine Balayır'da yatar, Allah rahmet eylesin. Bu kaleler feth oldu, ilk defa Hacı Bektaş-ı Velî telkiniyle yeniçeri askeri tayin olundu.[30]

Mevlânâ-yı Rumî, Hacı Bektaş-ı Velî, Şems-i Tebrizî, Muhyidin-i Arabî, Karaca Ahmed Sultan ve başka yetmiş büyük evliyâlar bir yerde toplanarak has sohbetler edip Orhan Gazi asrında Hacı Bektaş-ı Velî meşhur olup yeniden yeni çeri peyda edip Rum dıyarlarını Orhan ile birlikte feth edip 700 fukaraların hepsini feth olunan şehirlerde post sahibi etti.[31]

---

28 Âşıkpaşazâde, *Âşıkpaşazâde Tarihi*, 63-64.

29 Evliya Çelebi, *Günümüz Türkçesiyle Evliya Çelebi Seyahatnâmesi: Bursa,* 2-1/5.

30 Evliya Çelebi, *Günümüz Türkçesiyle Evliya Çelebi Seyahatnâmesi: Bursa,* 2-1/41.

31 Evliya Çelebi, *Günümüz Türkçesiyle Evliya Çelebi Seyahatnâmesi: Bursa,* 2-1/45.

Ordu Şeyhliği

Osmanlı, gerçekleştirilmeyi planladığı fetihlere dervişlerin katılmasını önemsemiştir. Sonraları şeyhlerin orduyla birlikte fethe iştirak etmesine "ordu şeyhliği" denilmiştir. Kronikler ve diğer tarih kaynakları incelendiğinde Osmanlı Devleti'ndeki ilk ordu şeyhliğinin Bursa'nın fethi esnasında gerçekleştiği söylenebilir. *Âşıkpaşazâde Tarihi*'nde fethe katılan tasavvuf büyüklerine yer verilmiştir:

> *Osman Gazi eydür Orhan'a: 'Oğul! Sen evvel Atranoz'a var kim ol kâfirün atası Dinbaz Gazası'nda benüm Boy Hoca'mun düşmesine sebeb ol oldu' dedi. Gine Köse Mihal'i ve Turgut Alp'ı buna yoldaş koşdu. Ve dahi bir aziz varıdı. Ana Şeyh Mahmud derleridi. Anı ve hem Ede Balı'nın karındaşı oğlu Ahi Hasan'ı bile diledi. Doğru Atranoz'a çıktılar.*[32]

c) I. Murad (1359-1389)

Koca Efendi, Kadızâde-i Rumî, Postinpûş Baba, Abdal Murad, Abdal Musa ve Muhammed-i Küşterî Sultan Murad'ın zamanında yaşamış, duaları kıymetli görülen, kerametleri zahir olan fukaradan ve ulemadan kimselerdir.

Ecdadı gibi I. Murad da dönemindeki şeyhlere önem vermiş ve onlara zaviye inşa ettirmiştir. 1364 senesinde meydana gelen Sırpsındığı Muharebesi'nin ardından sultan Bursa'ya gelmiştir. Yenişehir'de bir imaret ve Postinpûş Baba için bir tekke yaptırmıştır[33].

d) Yıldırım Bayezid (1389-1402)

Sultan Bayezid, mutasavvıfları önemseyen bir padişah idi. Mevlana Şeyh Şehâbeddin-i Sivasî, Emir Sultan, Kutbeddin-i İznikî, Hacı Bayram-ı Velî ve Simavnazâde Şeyh Bedreddin gibi kişiler padişahın döneminde yaşamış kimselerdendi[34]. 1402 senesinde gerçekleşen Ankara Muharebesi'ne Molla Fenarî, Emir Sultan ve Şeyh Şemseddin Cezerî gibi tasavvufun mühim isimleri katılmıştır[35].

Emir Sultan

Yıldırım Bayezid denildiğinde akla gelen tasavvuf büyüklerinden biri şüphesiz Emir Sultan'dır. Şeyhi yakından tanıdıkça padişahın ona duyduğu saygısı ve sevgisi artmıştır. Herhangi konuda karar alırken ya da bazı durumlarda zorlukla

---

32 Âşıkpaşazâde, *Âşıkpaşazâde Tarihi*, 41-42.

33 Âşıkpaşazâde, *Âşıkpaşazâde Tarihi*, 78; Evliya Çelebi, *Günümüz Türkçesiyle Evliya Çelebi Seyahatnâmesi: Bursa,* 2-1/47; Neşrî, *Cihânnümâ*, 86.

34 Evliya Çelebi, *Günümüz Türkçesiyle Evliya Çelebi Seyahatnâmesi: Bursa,* 2-1/50.

35 Gündüz, *Osmanlılarda Devlet-Tekke Münasebetleri*, 23.

karşılaştığında yardım istediği kişilerden olmuştur[36]. *Evliya Çelebi*'nin verdiği bilgiye göre bir sene içerisinde yedi kez Anadolu'dan Eflak ve Boğdan'a gidip orada fetihler gerçekleştirdiği için padişaha "Yıldırım" lakabını Emir Sultan vermiştir[37].

Yıldırım Han, Niğbolu'yu Osmanlı topraklarına dâhil etmeyi çok istemiştir. Çıktığı seferden zaferle dönerse Bursa'ya yirmi tane mescid yaptıracağını dile getirmiştir. Düşmanı yenilgiye uğratarak dönen padişah, *Algül*'ün naklettiğine göre, verdiği söz hakkında damadı Emir Sultan'ı bilgilendirmiştir. Yaptıkları istişare sonucu Emir Buharî, farklı yerlere yirmi cami inşa ettirmek yerine yirmi kubbesi bulunan büyük bir cami yaptırmanın daha makul olacağını söylemiştir. Rüyasında da "manevî bir varlığın parmağiyle çizmesi suretiyle tâyin etmiş, uyanınca bu çizilen yerde bir çimen bittiği görülmüş", böylece yirmi kubbeli caminin yeri belirlenmiştir. Tayin edilen yerdeki binalar sahiplerinden bedeli karşılığında alınmış, Bursa Ulu Camii'nin yapımına başlanmıştır. İçlerinden bir kadın ise mülkünü vermeye razı olmamıştır. Bir türlü ikna edilemeyen kadın karşısında Yıldırım, hadiseyi Emir Sultan'a anlatarak çözüm arayışına girmiştir. Buharî de "her işin gerçekleşeceği bir vakit vardır" diyerek padişaha acele etmemesini telkin etmiştir[38]. Aradan biraz zaman geçince yaşlı kadın gördüğü rüyayla arazisini vermeye razı olmuştur[39].

Bursa Ulu Camii'nin inşasıyla ilgili farklı rivayet de mevcuttur. Bir menkıbeye göre sultan, Edirne tarafına sefere gitmişti. İslâm ordusunun yenilgiye uğramasıyla bölge terk edilmeye başlanmıştı. Padişahın karşısına dönüş yolunda biri çıkıp "nereye gidersin, geriye dön" demişti. Kuşatma yerine tekrar gittiklerinde bu kez ordu oradan galip ayrılmıştı. Yıldırım, Bursa'ya döndüğünde Edirne yolunda karşısına çıkan kişiyi -ki o Emir idi- aratmaya başlamıştı. Emir Sultan bulunup sultanın huzuruna getirilince Bayezid Han seferde ele geçirilen ganimet malını uzatarak "Bunu sizin için getirdik, kabul edin" demiş, Buharî de "Bunun ehli sizsiniz, biz bunun ehli değiliz." yanıtını vermiştir. Sultanın ısrarcılığına karşın Emir "Şimdi gelin, bununla bir câmi yaptırın ki adı sizin, sevabı bizim olsun." demiştir[40].

---

36 Emir Buharî'nin inşası tamamlanan Ulucami'yi görmeye gittiğinde sultanı içki içmemesi konusunda uyardığına dair Evliya Çelebi'nin -kanaatimize göre zayıf bir rivayettir- aktarımı şöyledir: *Yıldırım Han, Emir Sultan'a: 'İyi cami olmadı mı sultanım', der. Emir Sultan:'Kati güzel ve süslü cami olmuş ama ortasında beş on küp (damlası bile haram) şarap gerektir ki gelip giden cemaatler mel'un şaraptan içip gideler, hemen o eksiktir.' deyince Yıldırım Bayezid Han:'Ya Sultan'ım! Bu ibâdethanedir. Hiç ne mümkündür ki böyle camide şarap ola' diye cevap verir. Hemen Emir Sultan: 'Bak a Yıldırım, bu camii sen inşa edip içine şarap komayı irtikâb etmeyi makul görmedin, sen ki Cenâb-ı Bârî'nin Kudret eliyle bir damla meniden yarattığı ism-i azam tılsımı, arş ve kürsi meleklerinden üstün ve şerefli Allah'ın evi olasın. Özellikle insanoğlu hakkında Allah 'Mü'minin gönlü Allah'ın Arş'ıdır.' diye. Sen o Allah'ın arşı içine Allah'dan korkmadan nasıl gece ve gündüz pis şarap korsun' deyince hemen Yıldırım Han uyanıp şaraba tövbe eder.* bkz. Evliya Çelebi, *Günümüz Türkçesiyle Evliya Çelebi Seyahatnâmesi: Bursa,* 2-1/61.

37 Evliya Çelebi, *Günümüz Türkçesiyle Evliya Çelebi Seyahatnâmesi: Bursa,* 2-1/50.

38 Hüseyin Algül, *Bursa'da Medfun Osmanlı Sultanları ve Emir Sultan* (İstanbul: Marifet Yayınları,1982) 244-245.

39 Bursa Ulu Camii'yle ilgili menkıbeler hakkında ayrıntılı bilgiler için bkz. Mefail Hızlı, "Efsanelerle Bursa Ulu Camii", *Şehir Efsaneleri* (ed. Emine Gürsoy Naskali) (Çanakkale: Paradigma Akademi Yayınları, 2022), 281-296.

40 Mustafa Utku, *Emir Sultan Hazretlerinin Menkıbeleri* (İstanbul: Uludağ Yayınları, 2011), 98-99.

Padişah, Edirne'de iken Bursa'ya yerleşen Emir Sultan, Bayezid'in kızı Hundi Hatun ile evlenmişti. Durumu öğrenen vezirlerden biri Yıldırım'a haber vermişti. Bazı kimseler sultanı öfkelendirecek şu sözleri söylemişti: "Sultanım! Böyle bir şey lâyık mıdır ki siz yedi iklim padişahı olasız da bir kişi gelip sizden izin ve icâzet almadan kızınızı ala!". Sinirlenen padişah, Vezir Süleyman Paşa'ya, "Acele Bursa'ya varasın ve ikisini de katledesin. Kendilerine yardımcı olanların tamamını da tutuklayıp hemen bana getiresin." Emrini vermişti. Sipahi, Hundi Sultan'ın sarayına gidince Emir orada bulunan bir ok ve yayı sultanın atmasını istemiştir. Kullanmayı bilmemesine rağmen talebi yerine getirmek için ok fırlatılınca sayısı kırka çoğalmış, bütün canlarına kastetmeye gelenler orada ölmüşlerdir. Olaya şahit olanlar şaşırınca Süleyman Paşa'ya "Şeyhe yetişin de bize kıymasın. Bundan böyle kendilerine sûizannımızdan dolayı af dileyelim." demişlerdir. Padişah yaşanılanlardan haberdar olunca şaşırmıştır[41].

Molla Fenarî

Yıldırım devrinin tasavvufa ilgi duyan, fazilet sahibi âlimlerinden biri de Molla Fenarî ismiyle şöhret bulmuş Şemseddin Muhammed b. Hamza'dır[42]. Kendisi, Emir Sultan ve Hundi Hatun arasında vuku bulan nikâh akdinden dolayı öfkelenen padişahı sakinleştirmek ve damadı hakkında verdiği ölüm emrinden vazgeçirmek için bir mektup yazmıştır:

Memleketin koruyucusu sultan oğlu sultan Âl-i Osman'ın övüncü, İslâm'ın ve müslümanların yardımcısı sultan hazretleri! Allah ömrünüzü uzatsın. Evlâdınızı kıyamet gününe kadar kesintisiz olarak çoğaltsın. Şöyle malûm-u şerifleriniz ola ki bizim Resûlümüz Muhammed Mustafa sallallâhu teâlâ aleyhi vesellem hazretlerinden önce Hz. İsâ aleyhisselâmın ashâbından üç mürşidi Antakya halkı yalanlayıp katletmeleri neticesinde derhal Hz. Cebrâil aleyhisselâm bir sayha ile hepsini helâk edip hem dünyaları hem âhiretleri helâk oldu. Bundan Allah'a sığınırız.

> *İmdi bu emr-i âzim için bizim dahi padişah-ı âlem penahtan, rica ve temennâmız budur ki dünkü gün katlini emreylediğiniz kimse Âl-i Resûlden bir azîzdir ki Rûm iklimine bunculayın Hayır, Âl-i Resûlden bir kimse ayak basmış değildir. Buhara'dan kalkarak burayı şereflendirmişlerdir. Nesebi sahih olan bu mübarek zât-ı şerife mazhariyyet zahiren ve batınen size müyesser olmuştur ki Sultân-ı Enbiyâ sallallâhu teâlâ aleyhi vesellem efendimiz hazretleriyle dünür oldunuz. Dünya ve âhiretiniz hergün ziyâde ola. Artarak devam ede. Aynı zamanda güveyiniz olan bu zât-ı şerif Sultân-ı Enbiyâ sallâllâhu teâlâ aleyhi vesellem hazretlerinin haklarında 'Ümmetimin âlimleri, İsrailoğullarının peygamberleri gibidir' buyurduğu âlimlerdendir. Özellikle bunlar nesl-i Resûl ola. Hem de bunlardan gördüğümüz âsâr*

41 Utku, *Emir Sultan Hazretlerinin Menkıbeleri*, 183-184.

42 Molla Fenarî hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Mefail Hızlı, *Osmanlı Bilim Tarihinin İlk Büyük Siması Molla Fenârî* (Bursa: Bursa Kültür A.Ş., 2009).

Hz. Resûl aleyhisselâtu vesselâmdan sonra kimseden nakledilmemiştir. Nitekim, dünki gün bir sayha ile:

إِنْ كَانَتْ إِلَّا صَيْحَةً وَاحِدَةً فَإِذَا هُمْ خَامِدُونَ 'Sadece bir çığlık o kadar. Hemen sönüp gittiler' âyet-i kerîmesini okuması üzerine kırk nefer kulunuz ruhlarını teslim etmiş olup şehrin önde gelenleriyle varıp namazlarını kıldık ve defneyledik. Şöyle ki bir daha tecavüz olunacak olursa vaktiyle Antakya şehrine vâki olan hâlin bizim şehrimize de olacağına şüphesiz olmasın. Bâkî emr ü fermân saadetlü padişah-ı âlem-penâhındır.[43]

Diğer rivayette ise nikâh hadisesi hakkında bozguncuların yanlış bilgi verdiğinden ve bu nedenle de sultanın sinirlendiğinden bahsedilmektedir. Fenarî de hatalı bilginin önüne geçmek amacıyla Buharî'nin nesebinden, kerametlerinden, yüceliğinden bahsetmek için mektup yazmıştır:

Sultânım! Allâh'a hamd olsun ki şunun gibi bir ulu kerâmet sahibi aziz ve şerefli, hanedân-ı saadet sahibi bir zât-ı devletlilerine damat olalar ve saadet ehl-i islâma nasip oldu ki bunun gibi saadet ve kerâmet sâhibi, velâyet ehli şehrimize gelip tevattun eyledi. Ona hürmet ve riayet üzerimize farz ve vaciptir![44]

Mektubun tesiriyle padişah Bursa'ya döndüğünde Emir Sultan ile görüşmüş, ona duyduğu muhabbet gün geçtikçe artmıştır.

e) Çelebi Sultan Mehmed (1413-1421)

Emir Sultan, Yıldırım Bayezid döneminde olduğu kadar Çelebi Mehmed döneminde de devletin gelişmesine azımsanmayacak katkı sağlamış, toplumsal hizmetlerde bulunmuştur. Padişaha fetih öncesi dualarla kılıç kuşattığı da bilinmektedir[45].

Sultan Mehmed'in taht yıllarında Mevlana Haydar-ı Hirevî, Mevlana Fahreddin, Seyyid Muhammed-i Buharî, Mevlana Muhammed-i Bezzazî, Şeyh Hacı Bayram gibi duaları makbul pek çok isim yaşamıştır[46].

f) II. Murad (1421-1451)

Büyükleri gibi Sultan Murad da mutasavvıflarla arasında bağ kurmaya, dualarını almaya özen göstermiştir. Emir Sultan ve Hacı Bayram-ı Velî'ye ilave olarak döneminde Akbıyık Sultan, Şeyh Germiyanî, Hoca Hasan, Yazıcıoğlu Şeyh Mehmed gibi pek çok önemli ismin yaşamıştır[47].

---

43 Utku, *Emir Sultan Hazretlerinin Menkıbeleri*, 184-185.
44 Utku, *Emir Sultan Hazretlerinin Menkıbeleri*, 186.
45 Algül, *Bursa'da Medfun Osmanlı Sultanları ve Emir Sultan,* 262-263.
46 Âşıkpaşazâde, *Âşıkpaşazâde Tarihi*, 305.
47 Algül, *Bursa'da Medfun Osmanlı Sultanları ve Emir Sultan,* 149.

Emir Sultan

Sultan II. Murad ile amcası Mustafa Çelebi arasında taht mücadelesi yaşanmıştır. Bizans'ın tuzağı sonucu vuku bulan bu anlaşmazlıkta, pek çok kişi Murad Han'ın devletin yeni yöneticisi olmasını istememiştir. Emir Sultan'ın verdiği destekle padişah, babasından devraldığı mirası korumayı başarmıştır. Böylece çıkabilecek yeni sorunların önüne geçmiştir. Sultan 1422 yılında İstanbul'u kuşatarak şehrin fatihi olmak istemiştir. Emir Sultan da hem askerî hem de manevî hususlarda desteklemek için müridlerini yanına alarak orduya iştirak etmiş, ancak fetihte başarılı olunamamıştır[48].

Emir Sultan'ın Bir Müridi

Sultan II. Murad mutasavvıfların kendisine söylediği sözleri kıymetli bulmuş, nasihatlerini yerine getirmeye gayret etmiştir. Padişah, vefatından kısa süre önce Emir Sultan'ın müridlerinden biriyle karşılaşmış ve zatın kendisine dediklerini hemen uygulamıştır:

> *Sultan Murad bir gün Ada'ya seyrana varmışidi. Seyrandan döndü. Sarayına gelirken Ada Köprüsü'nün başında bir derviş durur. Yakın gelecek bu derviş aydür: 'Hey Murad Han pâdişâh! Tövbe et kim va'den yakındır' der. Heman kim dervişden bu haberi işidecek hünkârun Saruca Paşa yanındayıdı. Eydür: 'Saruca! Sen tanug ol. Ben cemî'i günahuma tevbe etdüm' der. Bir yanında dahi İshak Paşa'yıdı. Ana dahi eydür: 'Sen de tanug ol. Ben cemî'i günahlaruma tevbe etdüm' der. Hünkâr İshak'a eydür: 'Şol dervişü hiç bilür misin kimdür?' İshak eydür: 'Sultanum! Bursa'da Emir Seyyid'ün mürîdlerindendür' der.*
>
> *Hünkâr heman kim saraydan içerü girdüği gibi 'başım ağırur' dedi. Vasiyyetnâmesin yazmışidi. Halil'i nâzır etmişidi. Oğlu Sultan Mehmed'i vâsî edinmüşidi. Üç gün yatdı. Dördüncü gün oğluna adam göndürdiler. On üç gün meyyitini sakladılar.*[49]

Hacı Bayram-ı Velî

II. Murad İstanbul'u fethetme girişiminde başarısız olunca üzülmüştü. O esnada Edirne'deki sarayda misafir olarak bulunan Hacı Bayram-ı Velî'ye yaşananları anlatmış, fethin kolaylaşmasını istemiştir. *Nezihe Araz*'ın kitabında aralarında geçen diyalog şöyledir:

> *Şeyh Hacı Bayram Velî, Edirne sarayında has konuk; Şehzade Mehmet beşikte, minimini bir bebekti. İkinci Sultan Murat bir sohbet sırasında Hacı Bayram Velî'ye dedi ki: "Şeyhim, Allah'ın izni ve erenler himmetiyle İstanbul'u almak isterim! Büyük babam Yıldırım*

---

48 Algül, *Bursa'da Medfun Osmanlı Sultanları ve Emir Sultan,* 143.

49 Âşıkpaşazâde, *Âşıkpaşazâde Tarihi*, 188.

Bayezit Bey, amcam Musa Çelebi ve ben bu işe giriştik, fakat başaramadık. Halbuki İstanbul bize lâzım. Gönül et, himmet et de, bu şehri alayım!"

Hacı Bayram, kısa bir içdüşünmeye vardı, sonra o tatlı ve ışıklı bakışlarıyla Sultan Murat'ı okşadı: "Beyim, Allah'ın bildiğini senden saklayamam. Bu şehri sen alamayacaksın. Ben göremeyeceğim, lâkin bu şehri beşikteki mübarek şehzadenle bizim Akşemseddin alacak!" dedi.[50]

g) Fatih Sultan Mehmed (1451-1481)

Padişah şehzadelik yıllarından itibaren tasavvuf büyüklerine ve âlimlere kıymet vermiştir. Mehmed Han'ın en önemli icraatlarından biri şüphesiz İstanbul'un fethidir. Yeni bir çağ başlatan sultan, kuşatma boyunca kendisini cesaretlendirip destekleyecek ve ümitsizliğini umuda çevirecek birine ihtiyaç duymuştur. Kaynaklar incelendiğinde hem fetihte hem de farklı hususlarda bilginlere başvurduğu görülmektedir.

Akşemseddin

İstanbul kuşatması hakkında istişare etmek isteyen Sultan Mehmed, âlimleri ve emirleri Edirne'ye davet etmiştir. Müşaverede bulunanların çoğu ashabdan bazı kimselerin, Hulefâ-yı Râşidîn'in ve Sultan Mehmed öncesi padişahların kuşatmalarının başarısızlıkla sonuçlanmasını sebep göstererek fethe karşı çıkmıştır. Akşemseddin ise bu görüşlere karşı çıkmış, II. Mehmed'i desteklemiştir. Sultan aldığı destekle gazâya karar vererek şehri kuşatmıştır. Enîsî'nin *Menâkıbnâmesi*'ne göre kuşatma esnasında İstanbul'a Avrupa'dan gemilerle askerler gelince ordudaki kişiler sultana kızmış ve "bir sûfînuñ sözi-y-ile bu kadar 'asker helâk oldı ve bu kadar hazîne telef oldı, hâlen Frengistân'dan kâfire imdâd geldi fetih olmak ümîdi kalmadı" demişlerdir. Padişah ise veziri Veliyyuddin Ahmed'i Akşemseddin'e gönderip "kal'a fetih olunmak ve 'adûya zafer bulmak var mı" öğrenmek istemiştir. Akşeyh bu soruya, "ümmet-i Muhammed'den bu kadar müsülmânlar ve gâzîler bir kâfir kal'asına mütevcih oldı" yanıtını verse de Mehmed Han vezirine "ta'yîn-i vakt itsün" demiştir. Şeyh murakabeye varmış, yüzü terlemiştir. Vezire "işbu senenüñ Rabi'u'l-avval ayınuñ yigirminci günü seher vaktinde sıdk u himmet-ile falân cânibden yürüyış eylesin ol gün feth ola, Kostantiniyye sadâ-yı ezân ile tola" cevabını vermiştir[51]. Geçen elli dört günün ardından Dersaadet, Osmanlı topraklarına dâhil olmuştur.

Evliya Çelebi'nin *Seyahatnâme*'sinde Fatih'in, kuşatma esnasında şeyhlerle istişare meclisi kurduğu yer almaktadır. Buna ek olarak fethin gerçekleşeceği vakit hakkında farklı bilgi de mevcuttur. Bilgiye göre askerler kaleyi almak için düşmanlarla

---

50 Nezihe Araz, *Anadolu Evliyâları* (İstanbul: Atlas Kitabevi, 8. Basım, 1988), 154.

51 Ali İhsan Yurd-Mustafa Kaçalin, *Akşemseddin Hayatı ve Eserleri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1994), 134.

mücadele ediyordu. Orada bulunan "Yâvedûd Sultan" isimli kişi, fethin daha sonra gerçekleşmesi için Allah Teâlâ'ya dua etmiş, niyazının kabul olmasıyla da kale henüz fethedilememiştir. Geçen on güne rağmen henüz başarıya ulaşılamayınca Mehmed Han şeyhlerle istişare etmek istemiştir:

> *Fatih bütün sadık şeyhleri toplayıp, 'Aya hâl neye müncer olur. Kale günden güne sağlamlaşıp fetih zorlaştı.' deyince hemen Akşemseddin Hazretleri, 'Beğim sen elem çekme, bu kalenin fatihi sen olasın diye şehzâdeliğin sırasında sana müjdelemiştik, lâkin Cenâb-ı İzzet'in bu gazâda gizli işleri vardır. Kale içinde Şeyh Maksud halifelerinden Yâvedûd ismine mazhar düşmüş meczuplardan vir can vardır. Tâ o ölmeyince bu kalenin fethedilme ihtimali yoktur, ama elli günden ölür' diye kalenin fethini saat, derece ve dakikasıyla vakit belirledi.*[52]

İstanbul'un fethini desteklemeyen kişilerin sayıca fazla olması, kuşatma esnasında yaşanan en ufak olumsuz durumun ümitsizliğe, üzüntüye yol açmasına neden olmuştur. Nitekim 20 Nisan 1453 tarihinde Bizans'a destek için gelen gemilerin boğaza girmesi, Osmanlı ordusu tarafından engellenmeye çalışılmış, ancak başarılı olunamamıştır. Çatışmada yaralananlar ve kayıplar olunca ordunun morali bozulmuş ve kuşatmada başarıya ulaşacaklarına dair ümitleri azalmıştır. *İdris-i Bitlisî*'nin aktardığına göre sultanın girişimine karşı çıkan Vezir Halil Paşa ile onunla aynı fikirde olanlar, yaşanan olayı işaret kabul etmiştir. Hatta paşaya destek verenlerin sayısında artış olmuştur[53].

Akşemseddin ise Mehmed Han'a destek ve güç veren bir mektup yazmıştır. Mektubun *Mustafa Uzun* tarafından günümüz Türkçesine aktarılmış hali şöyledir:

> *Allah yegâne yüce yardım edendir.*
>
> *Zatınızın özel vasıflarına nice övgüler ve samimi dualar sunduktan sonra: Efendimizin huzuruna arz olunur ki,*
>
> *Bu hâdise ki o gemi ehli yüzünden meydana geldi, kalbe hayli kırgınlık ve üzüntü getirdi. Bir fırsat çıkmıştı fakat elden kaçırılınca birçok olaya sebep oldu. Bunlardan biri kâfirlerin din gayretiyle çok rahatlaması, düşmanın şenlik yaparcasına sevinmesi, moral kazanmalarıdır. Diğeri budur ki: mübârek varlığınıza eksik görüş isnad edilmesi ve emirlerinizi uygulatmada eksikliklerinizin olduğu ithamıdır. Biri de budur ki bu zayıf kula dualarımıza icâbet olunmadığı isnadıyla müjdemizin temelsiz olduğu şeklinde yorumlarda bulunmak. Bunlar gibi pek çok sıkıntı ortaya çıktı. Şimdi bu gibi durumlar, gevşeklik ve ihmal zamanı değildir. Hemen araştırmaya girişilip kimlerin böyle bir duruma yol açtığını ve gerekli gayreti göstermediğini tespit etmek icap eder. Sonra da mesul olanları derhal ağır cezalara çarptırıp azletmek lâzımdır. Yoksa yarın bir gün kaleye hücum edildiğinde ve hendeklerin doldurulmaya başlanması sırasında ağır davranırlar. Sizin de bildiğiniz gibi bunların çoğu "yasak*

---

52 Evliya Çelebi, *Günümüz Türkçesiyle Evliya Çelebi Seyahatnâmesi: İstanbul,* 1-1/58-59.

53 İdris-i Bitlisî, *Heşt Behişt VII. Ketîbe Fatih Sultan Mehmed Devri 1451-1481*, çev. Muhammed İbrahim Yıldırım (Ankara: Türk Tarik Kurumu Yayınları, 2019), 105.

Müslümanı" denen gönülsüz, zoraki iş gören kişilerdir. Allah için başını ve canını koyacak çok azdır. Bu gibiler bir menfaat ve ganimet gördüklerinde işe sarılırlar, canlarını dünya için ateşe atarlar.

Şimdi sizden ricam odur ki son noktasına kadar gücünüzü kullanın, işinizi ciddiye alın, emrinizin söz ve fiil olarak yerine getirilmesini sağlayın. Bu gibilere iş yaptırmak için merhameti ve yumuşaklığı az olan bir kimseyi iş başına getirin, en ağır şekilde ve sert hareket etsin. Hem bunun şeriatte de yeri vardır. Yüce Allah der ki: "Ey Peygamber kâfirlere ve münafıklara karşı cihad et, onlara karşı sert davran" (IX/73). Üzüntü içinde otururken bir acayip hal vuku buldu. Kur'an'a bakarak tefe'ül ettik, sultanü's-sâdâr olan Cafer-i Sâdık işaretiyle bu ayet karşıma çıktı: "Allah erkek münafıklara da kadın münafıklara da kâfilere de içinde ebedî kalacakları cehennem ateşini vaat etti, o onlara yeter. Allah onlara lânet etmiştir, onlar için devamlı bir azap vardır" (IX/68). Şimdi o cihaddan uzak duranlar, samimi Müslüman değildir, münafık hükmündedir ve kâfirle cehennem azabında beraberlerdir, işaret çıkmıştır. Böylece şiddetle iş yapmak gerektiği ortaya çıktı, himmet ediniz, akıbet kırgınlık ve utanmayla sonuçlanmasın. Biliniz ki sevinç içinde, Allah'ın yardımına ulaşarak, Allah'ın yardım ve desteğiyle muzaffer olacağız. Âmin... Gerçi "kula düşen tedbirde kusur etmemektir. Allah ise takdir eder" şeklindeki kaide değişmez. Her şey Allah'a aittir. Fakat insan elinden geldiğince gayretle çalışıp çabalamakta eksiklik göstermemek gerektir. Resulullah'ın ve ashabının sünneti budur. Hüzün içerisinde biraz Kur'an okuyup yattım. Allah'a şükür olsun ki çeşit çeşit lütuflarına ve müjdelere şahit oldum, epeyidir bunun gibi bir şeye mazhar olmamıştım. Tam bir teselli buldum.

Bu sözleri söylediğimiz hazretinize fuzülî bir kelâm olmaya, hazretinizi sevdiğimizdendir.[54]

Seyahatnâme'de yer alan anlatıma göre Mehmed Han, Manisa'da bulunduğu esnada Fransa kâfirlerinin altı yüz adet gemiyle Akdeniz kıyısında, Filistin'de bulunan Askalan (Aşkelon) şehri ile Kudüs'ün iskelesi Akka Kalesi'ni, Taberistan'ı işgal ettiğini öğrenmiştir. Zalimler mezkûr yerlerdeki ganimet mallarını almış ve pek çok müslüman aileyi esir edip gemilerle Fransa'ya dönmüşlerdir. Fatih âlimler arasında bu hadiseyi öğrenmiş ve müslümanlar için üzülüp ağlamıştır. Akşemseddin'in ise padişahı nasıl teselli ettiği şöyle anlatılmıştır:

---

[54] Mustafa Uzun, "Sultana Yazılan Mektup; Akşemseddin'in Fetih'teki Rolü", *Düşten Fethe İstanbul*, ed. Coşkun Yılmaz (İstanbul: Üsküdar Belediyesi Kültür ve Sosyal İşler Müdürlüğü Kültür Yayınları, 2015), 143-144.

> *"Ağlama padişahın kâfirlerin bu Akka Kalesi'nden aldığı ganimet akidelerinden ve pişmiş helvalarından İstanbul'u fethedeceğin günler pişmiş helva yersiz, ama o gün gazi olup bütün Müslüman gazilere adalet eyleyip kadı ve gazi razı ol" diye Akşemseddin Hazretleri mübarek başlarından sarığını çıkarıp Fatih'in başına koyup İstanbul'un fethini müjdelediler.*[55]

İstanbul'un fethine Akşemseddin'e ve Akbıyık Sultan'a ilave olarak Cübbe Ali, Sivâsî Kara Şemseddin, Molla Polad, Emir Buharî, Molla Güranî, Horosî Dede, Hatablı Dede, Şeyh Zindanî, Ensarî Dede gibi velilerin katıldığı bilinmektedir[56].

Gümüşlüzâde

"Gümüşlüzâde" lakabıyla tanınan Hüsameddin oğlu Şeyh Abdurrahman, padişaha İstanbul'un fethi için dua etmiştir. Ulaşılan bilgiye göre II. Murad'ın iki oğlu Gümüşlüzâde'nin elini öpmüş, diğer oğlu Mehmed ise ayağını öpmüştür. Şeyh buna karşın boğazından omuz atkısını çıkarıp Fatih'in boynuna dolamış ve "Kostantiniyye kal'asını ta'mîr u termîm edip câmi'ler ve medreseler inşâ eyle" sözlerini söylemiştir[57].

Musannifek

1463-1464 yıllarında Sultan Mehmed ve ordusu Bosna seferine çıkmıştır. İştirak edenlerin arasında önemli mutasavvıflar, âlimler de bulunmuştur. Onlardan biri de Musannifek Efendi'dir. Bosna kralı kuşatma esnasında kaçmış ardından da yakalanmıştır. Sultan akıbetinin ne olacağını ise oradaki ulemaya danışmıştır. Şeyh Ali Bestamî, "bunun gibi kâfirleri öldürmek gazâdur" yanıtını vermiştir[58].

Sonuç

623 sene geniş bir coğrafyaya hakim olan Osmanlılarda, hem padişahların hem de halkın tasavvufun önemli simalarıyla güçlü bir bağ içerisinde olduğu bilinmektedir. Osmanlı coğrafyasında tasavvufun, toplum hayatının hemen her noktasına tesir ettiği görülmektedir. Tekkelerdeki şeyhlerin sadece insanlara dinî eğitim veren ve İslâm ile ilgili gelen soruları cevaplayan kişiler olmadığı ortaya çıkmıştır. Bunlara ek olarak mutasavvıfların halkın ve devletin nabzını tutan, toplumun ihtiyaçlarının karşılanmasında ya da yönetimden beklentilerinin dile getirilmesinde aracı oldukları tespit edilmiştir. Padişahların ise sadece şahsî sorunlarında değil, siyasî yaşamlarında da ortaya çıkan zorluklarla mücadele etmede ve almaları gereken bazı zor kararlarda en doğruya ulaşmada mutasavvıflardan da istifade ettiklerine ilişkin kaynaklarda bilgilerin bulunduğu görülmüştür.

---

55 Evliya Çelebi, *Günümüz Türkçesiyle Evliya Çelebi Seyahatnâmesi: İstanbul,* 1-1/55.
56 Evliya Çelebi, *Günümüz Türkçesiyle Evliya Çelebi Seyahatnâmesi: İstanbul,* 1-2/57.
57 Evliya Çelebi, *Günümüz Türkçesiyle Evliya Çelebi Seyahatnâmesi: İstanbul,* 1-2/53.
58 Âşıkpaşazâde, *Âşıkpaşazâde Tarihi*, 235.

Tasavvuf büyüklerinin, gerektiğinde yanlış yaptıklarını düşündükleri sultanları uyarmış ve ümitsizliklerini umuda çevirmeleri gerektiğinde onlara destek olmuştur. Tüm bunlar göz önünde bulundurulunca bu konudaki Osmanlı uygulamasının son derece değerli olduğu; özellikle devletin kuruluş dönemindeki başarılarının temelinde olgun ve makul düşünce sahibi olan tasavvuf büyüklerinin yol gösterici rehberliklerinin önemli payının bulunduğu ifade edilebilir.

Kaynakça

Algül, Hüseyin. *Bursa'da Medfun Osmanlı Sultanları ve Emir Sultan.* İstanbul: Marifet Yayınları, 2. Basım, 1982.

Araz, Nezihe. *Anadolu Evliyaları.* İstanbul: Atlas Kitabevi, 8. Basım, 1988.

Âşıkpaşazâde. *Âşıkpaşazâde Tarihi [Osmanlı Tarihi–1285-1502].* haz. Necdet Öztürk. İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yayıncılık, 2013.

Evliya Çelebi. *Günümüz Türkçesiyle Evliya Çelebi Seyahatnâmesi.* 10 Cilt. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Gündüz, İrfan. *Osmanlılarda Devlet-Tekke Münasebetleri.* İstanbul: Seha Neşriyat, 1984.

Hızlı, Mefail. "Efsanelerle Bursa Ulu Camii". *Şehir Efsaneleri.* ed. Emine Gürsoy Naskali. 281-296. Çanakkale: Paradigma Akademi Yayınları, 2022.

Hızlı, Mefail. *Osmanlı Bilim Tarihinin İlk Büyük Siması Molla Fenârî.* Bursa: Bursa Kültür A.Ş., 2009.

İdris-i Bitlisî, *Heşt Behişt VII. Ketîbe Fatih Sultan Mehmed Devri 1451-1481.* çev. Muhammed İbrahim Yıldırım. Ankara: Türk Tarik Kurumu Yayınları, 2019.

İnalcık, Halil. "Bayezid I". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* 5/231-234. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.

İnalcık, Halil. "Mehmed I". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* 28/391-394. Ankara: TDV Yayınları, 2003.

İnalcık, Halil. "Mehmed II". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* 28/395-407. Ankara: TDV Yayınları, 2003.

İnalcık, Halil. "Murad I". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* 31/156-164. Ankara: TDV Yayınları, 2020.

İnalcık, Halil. "Murad II". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* 31/164-172. Ankara: TDV Yayınları, 2020.

İnalcık, Halil. "Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu". *Türkler.* ed. Hasan Celâl Güzel vd. 9/118-159. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002.

İnalcık, Halil. *Kuruluş Dönemi Osmanlı Sultanları (1302-1481).* İstanbul: İSAM Yayınları, 2010.

Mevlânâ Mehmed Neşrî. *Cihânnümâ [Osmanlı Tarihi–1288-1485].* haz. Necdet Öztürk. İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yayıncılık, 2013.

Ocak, Ahmet Yaşar. "Geyikli Baba". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 14/45-47. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.

Oruç Beğ. *Oruç Beğ Tarihi [Osmanlı Tarihi–1288-1502].* haz. Necdet Öztürk. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2007.

Özsaray, Mustafa. *Arşiv Belgeleri Işığında Osmanlı'da Devlet-Tekke İlişkileri (XIX. Yüzyıl).* İstanbul: Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018.

Taşköprülüzâde Ahmed Efendi. *eş-Şakâ'iku'n-Nu'mâniyye fî Ulemai'd-Devleti'l-Osmâniyye*. haz. Muhammet Hekimoğlu. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019.

Utku, Mustafa. *Emir Sultan Hazretlerinin Menkıbeleri.* İstanbul: Uludağ Yayınları, 2011.

Uzun, Mustafa. "Sultana Yazılan Mektup; Akşemseddin'in Fetih'teki Rolü". *Düşten Fethe İstanbul.* ed. Coşkun Yılmaz. 131-149. İstanbul: Üsküdar Belediyesi Kültür ve Sosyal İşler Müdürlüğü Kültür Yayınları, 2015.

Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. *Osmanlı Tarihi.* 6 Cilt. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1988.

Yurd, Ali İhsan-Kaçalin, Mustafa. *Akşemseddin Hayatı ve Eserleri.* İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1994.

TASAVVUF PERSPEKTİFİNDEN DOĞAL AFETLER, BELA VE MUSİBETLER KARŞISINDA MÜSLÜMANIN GÖNÜL ÂLEMİ

İlyas TERZİ*

GİRİŞ

İnsanoğlu, var olduğu günden bu yana farklı zamanlarda ve çeşitli şekillerde imtihanlara tabi tutulmuştur. Bu imtihanlar bazen mal, can, sevilenler, afetler ve musibetler aracılığıyla gerçekleşmiş; bazen de içsel sıkıntılar, korkular ve belirsizliklerle ortaya çıkmıştır. Kur'an-ı Kerîm, bu imtihanlara dair sayısız örnek sunmakta, insanın sabır, teslimiyet ve tevekkül gibi değerlerle bu sınavları aşabileceğini göstermektedir.

İnsanoğlu, var olduğu günden bu yana zor zamanlar ve imtihanlar içinde olgunlaşmayı sürdürmüştür. Mal, can, sevilenler ya da tabiat olayları gibi dışsal sebepler kadar, kalbinde beliren korku, belirsizlik ve zor duygular da bu imtihan sürecinin bir parçasıdır. Tasavvufî açıdan bakıldığında, bu durum insanın manevî yönde olgunlaşmasına, nefsiyle yüzleşerek teslimiyet, sabır ve tevekkül gibi faziletleri elde etmesine vesile olur. Kur'ân-ı Kerîm'de sunulan örnekler, zor zamanlarda kalbin iman, rıza ve teslimiyetle yoğrulabileceğini ortaya koyar. Dolayısıyla bela ve musibetler, Müslümanın zor anlarda Hakk'a daha da yönelmesini, zorlukları hikmetli bir terbiye süreci olarak idrak etmesini sağlar.

Hz. Yakûb'un oğlu Yusuf'un kaybı karşısındaki tavrı bu durumun çarpıcı bir örneğidir. Oğlunun gömleğini kanlı olarak getiren kardeşlerine karşı, "Bana düşen ancak güzel bir sabırdır"[1] cevabını vermiş; evladını kaybetmenin derin acısına rağmen, ilahî takdire isyan etmemiştir.[2] Bu yaklaşım, tasavvufî bakış açısıyla değerlendirildiğinde, "sabrun cemîl"in sadece dayanmak değil, aynı zamanda kalpteki teslimiyetin ve rızanın ifadesi olduğu görülür.

Hz. Yakûb'un bu zor anında ortaya koyduğu duruş, insanın bela ve musibetler karşısında kalbinde taşıyabileceği teslimiyet hâlinin en güzel örneklerinden biridir. Oğlunu kaybetmenin derin acısını yaşamasına rağmen, "Bana düşen ancak güzel bir sabırdır" diyerek Hakk'ın takdirine gönülden teslim olmuş; zor zamanlarda isyana, umutsuzluğa ya da şüpheye düşmemiştir. Tasavvufî açıdan bakıldığında bu

* https://orcid.org/0009-0006-5308-9346 / sayliizret@gmail.com Yüksek Lisans Öğrencisi / Selçuk Üniversitesi, Konya, Türkiye

1 *Kur'ân-ı Kerîm Meâli*, çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009), Yusuf 12/18.

2 Gazzâlî, Ebû Hâmid, *İhyâ' 'Ulûmi'd-Dîn*, çev. Ahmet Serdaroğlu (İstanbul: Bedir Yayınevi, 1986), 4/73.

teslimiyet, zorunlu olanın zorla değil, kalbin rızasında eriyerek kabul edilmesinin ifadesi olarak görülür. "Sabrun cemîl"—güzel sabır—sadece zahirî bir tahammülü değil, kalbin içinde ortaya çıkan rıza, sükûn ve teslimiyet hâlini temsil eder. Bu hâl, zor zamanları Allah'a daha da yaklaştıracak, imanı olgunlaştıracak ve nefsi terbiye edecek manevî bir mertebe olarak anlaşılır.

Sûfî düşünceye göre, her imtihan kulun Allah'a yakınlık derecesini ölçen bir turnusol görevi görür. Bu bağlamda bela ve musibetler; kulun nefsini arındırması, teslimiyetini pekiştirmesi ve kalben Hakk'a yönelmesi için bir fırsattır.[3] Dolayısıyla, tasavvuf geleneğinde bu tür zorluklar, sadece bir cezalandırma ya da dünyevî sıkıntı olarak değil, manevî yükselişe vesile olabilecek ilahî rahmet tecellileri olarak görülür.

Sûfî düşünceye göre, her imtihan insanın Hakk'a olan yakınlığını ortaya çıkaran ve kalbinin kıvamını sınayan bir ayna vazifesi görür. Bu bağlamda bela ve musibetler, kulun nefsinde taşıdığı zaafları temizlemesine, teslimiyetini pekiştirmesine ve kalben Hakk'a daha da yönelmesine fırsat sunar. Dolayısıyla tasavvuf geleneğinde zor zamanlar, yalnızca zahirî açıdan bir cezalandırılma ya da dünya hayatının gelip geçici sıkıntısı değil; aksine insanın manevî olgunluğa erişmesinde, kalbinin arınmasında ve Hakk'a daha fazla bağlanmasında rol oynayan ilahî rahmet tecellileri olarak görülür. Bu bakış, Müslümanın zor koşullardan hikmet ve olgunluk devşirerek daha kâmil, daha teslim olmuş ve daha şuurlu hale gelmesini sağlar.

Bu bildiride, doğal afetler, bela ve musibetler karşısında Müslümanın gönül âleminin nasıl şekil alacağını tasavvufî perspektiften ele alma gayesi güdülmektedir. Bu bağlamda çalışmanın amacı, zor zamanlarda mü'minin sabır, rıza, tevekkül ve teslimiyet gibi manevî ilkeleri gönlünün kalesinde yaşatmasını, isyana ya da umutsuzluğa kapılmadan Allah'a olan bağını daha da pekiştirmesini ortaya koymaktır. Sûfîlerin bu hususta görüşleri ve ortaya koydukları örnek duruşlar, zor koşullardan olgunlaşarak çıkmanın yollarını gösterir. Dolayısıyla bu bildiride, bela ve musibetleri manevî terakki vesilesi olarak gören tasavvufî bakışın, Müslümanın zor zamanlarda kalbinde taşıyabileceği teslimiyet ve rıza hâlini nasıl inşa ettiğine dair değerlendirmelere yer verilecektir.

Rıza Makamının Değerlendirilmesi

Tasavvufî seyr u sülûk sürecinde "rıza", kalbin fiillerinden biri olarak değerlendirilmiştir. Rıza; kulun, başına gelen her hadisenin Allah Teâlâ'nın bir takdiri olduğuna inanarak, bunu gönül hoşnutluğu ile karşılamasıdır. Bu yaklaşım, yalnızca sabır göstermeyi değil, Allah'ın kazasına gönülden teslim olmayı da gerektirir. Mutasavvıflar bu hâli, "kazâ-i ilâhînin acılığına rağmen kalbin sükûnet içinde olması" şeklinde tarif etmişlerdir.[4] Tasavvufî seyr u sülûk sürecinde rıza, kalbin en olgun hâllerinden biri olarak görülür. Bu makamda kul, içinde bulunduğu durumun Allah Teâlâ'nın takdiriyle meydana geldiğine iman eder ve bunun ardında saklı olan hikmetleri gönül hoşnutluğuyla kabul eder. Bu yaklaşım, zor zamanlarda yalnızca sabretmeyi değil, kalbin derinliklerinde ilahî kazaya teslim olmayı da

[3] Hücvîrî, Ali b. Osman, *Keşfu'l-Mahcûb*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1993), 369.
[4] Hücvîrî, Ali b. Osman, *Keşfu'l-Mahcûb*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1993), 387.

gerektirir. Dolayısıyla rıza, zor koşullar arasında dahi kalbin Hakk'a itimadını ve teslimiyetini pekiştirir, insanın zor zamanlarda sarsılmadan, hikmet ve olgunluk içinde kalmasını sağlar.

Bir hadîs-i şerîfte Peygamber Efendimiz (s.a.s) şöyle buyurmuştur: "Kim Allah'ın kendisi hakkında takdir ettiğine razı olursa Allah da ondan razı olur."[5] Bu rivayet, rızanın Allah ile kul arasında kurulan bağda ne kadar merkezî ve belirgin bir rol oynadığını ortaya koyar. Kul, ilahî takdire gönülden teslim olup rıza gösterdiğinde, bu teslimiyet Hakk'ın hoşnutluğuyla mukabele bulur. Dolayısıyla rıza, zor zamanlarda kalbin sığınıp itminana kavuşabileceği sağlam bir liman, zor koşullardan olgunlaşarak çıkmanın anahtarı olarak görülür. Bu hâli elde eden kul, içinde fırtınalar kopsa da kalbinde sükûn ve huzur taşıyarak Rabbine daha da yakınlaşır.

Ebû Ali ed-Dekkâk, rızayı oldukça derin bir bakışla şöyle tarif eder: "Rıza, içine düşülen musibeti hissetmemek değildir; rıza, ilahî hüküm ve kazaya itiraz etmemektir."[3] Bu ifade, zor zamanlarda ortaya çıkan rıza hâlinin, acıyı ya da sıkıntıyı inkâr etmek değil, aksine bunun ilahî takdirin bir parçası olduğunun farkında olarak kalben teslim olmayı ifade ettiğini ortaya koyar. Dolayısıyla rıza, zor durumlar içinde dahi insanın Hakk'a olan bağını sarsmadan muhafaza etmesini, yaşadığı her hâli hikmetle ve teslimiyetle karşılamasını sağlar.[6] Bu durum, kalbin zor şartlarda dahi sükûn içinde kalıp ilahî iradeye boyun eğmesinin en olgun tezahürlerinden biridir.

Ruveym b. Ahmed el-Bağdâdî ise rızayı oldukça çarpıcı bir üslupla şöyle tanımlar: "Allah Teâlâ kulunu cehenneme sağ yanından koysa bile, onun sol yanına konulmasını istememesidir." [7] Bu örnek, kulun Hakk'ın takdirinde en ufak bir itiraza, tercihe ya da hoşnutsuzluğa yer vermeksizin, ilahî iradeye bütünüyle teslim olmuş hâlini ortaya koyar. Dolayısıyla rıza, zor ve acı verici durumlarda dahi kalbin Allah'tan gelene boyun eğebilmesinde ve O'ndan başka hiçbir tercihi düşünmemesinde tecellî eder. Bu teslimiyet, kulun zor zamanlarda sarsılmadan, hikmet ve rahmet taşıyan ilahî takdire rıza göstermesiyle mümkün hale gelir.

Bazı sûfîlere göre rıza makamı, sabır ve şükür gibi daha önce elde edilen manevî hâllerin idrak edilmesiyle mümkün hale gelir. Gazzâlî bu durumu oldukça hikmetli bir üslupla ortaya koyar: "Sabır, zor zamanlar ve sıkıntılar karşısında gösterilen iradî tahammülü ifade ederken; rıza, bu zorluğu gönül hoşnutluğu içinde, hiçbir itiraza yer vermeksizin kabul etmek demektir. Bu açıdan rıza, sabrın ötesinde, kalbin ilahî takdire tamamen teslim olmuş, Hakk'ın hükmünü hikmetli ve rahmetli gören olgun hâlini temsil eder. [8] Dolayısıyla rıza, zor zamanları yalnızca zorunlu olarak değil, gönüllü ve hoşnut bir teslimiyetle yaşamanın anahtarı olarak ortaya çıkar.

---

5 Tirmizî, Zühd, 34

6 Kuşeyrî, Abdülkerîm, *er-Risâle el-Kuşeyriyye*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1999), 203.

7 Sülemî, Muhammed b. Hüseyin, *Tabakâtu's-Sûfiyye*, thk. Nureddin Şerîbe (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986), 286.

8 Gazzâlî, *İhyâ'*, IV, 102.

Tevekkül Kavramının Değerlendirilmesi

Tasavvuf literatüründe tevekkül, kulun başına gelen her hâdiseyi Allah'tan bilip neticesinde O'na tam bir güvenle teslim olmasıdır. Bu teslimiyet, sadece musibet sonrasında gösterilen bir sabır değil, aynı zamanda her türlü endişeye karşı kalbin Allah'a dayanarak huzur bulmasıdır.[9] Tevekkül, kulun başına gelen her hâdiseyi Allah'tan bilip bunun neticesinde O'na tam bir güvenle teslim olması şeklinde ortaya çıkar. Bu teslimiyet, yalnızca musibet anında gösterilen sabırla sınırlı kalmaz; aksine insanın kalbinde kökleşerek her koşulda, her zorlukta ve her belirsizlikte Allah'a dayanmanın huzurunu yaşamasını sağlar. Dolayısıyla tevekkül, zor zamanlarda ortaya çıkan zorunlu bir sığınma değil, kalbin daima Hakk'a bağlandığı, O'ndan gayrısını zor ve muhtaç durumunda dahi hatırına getirmediği kalbî bir hâl olarak görülür.

Tevekkül, yalnızca musibet anında ortaya çıkan zorunlu bir teslimiyet değil, aksine insanın hayatının her anında taşıması gereken aktif ve diri bir kulluk bilinci olarak görülür. Sûfîler bu hâli iki boyutta ele almışlardır: İlkinde kul, sebepleri yerine getirir, elinden gelen gayreti ortaya koyar, fakat neticeyi tamamen Allah'a havale edip O'na güvenir. İkincisinde ise, musibet gelip çattığında kalbin sükûnunu bozmaması, ilahî takdire teslim olmuş hâliyle zor zamanları da olgunluk ve rıza içinde göğüslemesidir. [10] Bu yaklaşıma göre tevekkül, insanın zorunlu durumlarda ortaya çıkan pasif bir teslimiyet değil, aksine gayret ve teslimiyeti, sebep ve sonucu birbirinden ayırmayı bilen hikmetli bir duruşu temsil eder.

Ebû Hamza el-Horasânî'ye nispet edilen bir kıssada bu anlayış şöyle aktarılır: Onun bir yılan tarafından kurtarılması üzerine "Ey Ebû Hamza! Bak seni kuyuda telef olmaktan, insanları telef eden bir varlıkla kurtardık" denildiğinde, "Bu da tevekkülün bir cilvesidir" diyerek her hâdisede ilahî iradeyi gözettiğini ifade etmiştir.[3] Bu anlayışta tevekkül, kader karşısında kör bir teslimiyet değil; Allah'ın hikmetine güvenen bilinçli bir iradeyi temsil eder.[11] Bu kıssa, tevekkülü oldukça hikmetli ve derin bir açıdan ortaya koymaktadır. Kendisini zor durumdan, üstelik insanlara zarar vermesiyle bilinen bir yılanın vesilesiyle kurtaran ilahî kudretle yüzleşirken, "Bu da tevekkülün bir cilvesidir" demesi, onun kalbinin tamamen Allah'a teslim olmuş hâlini gösterir. Bu teslimiyet, zor zamanlarda ortaya çıkan zorunlu ya da körü körüne boyun eğiş değil; aksine Hakk'ın hikmetine, takdirinde taşıdığı rahmete ve adalete olan sarsılmaz inancın bir tezahürüdür. Dolayısıyla tevekkül, insanın kendi irade ve gayretini ortaya koyduktan sonra kalbini Hakk'a bağlamasında, O'ndan gelene rıza göstermesinde ve yaşadığı her hâdisede ilahî hikmeti gözetmesinde ortaya çıkan bilinçli ve olgun bir duruştur.

Ebu Yakûb en-Nahcûrî de tevekkülü oldukça derin ve teslim olmuş bir bakışla şöyle ifade eder: "Tevekkül eden kimse, kalbinin Hakk'a olan güveni sebebiyle, kendisine gelen şeyin hayır mı, şer mi olduğunu araştırmaz; çünkü onun için Hakk'ın takdiri

---

9 Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Marifet Yayınları, 2001), 477.

10 İbn Atâullah el-İskenderî, *Hikem-i Atâiyye*, şerh. Ahmed Zerrûk, çev. M. Savaş Parlak (İstanbul: İnsan Yayınları, 2012), 142.

11 Kuşeyrî, Abdülkerîm, *er-Risâle el-Kuşeyriyye*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1999), 294.

her şeyden hayırlıdır."[12] Bu yaklaşım, tevekkülü yalnızca zor zamanlarda sığınılacak bir liman değil, kalbin daima Hakk'a bağlandığı, O'ndan gelene tereddütsüz razı olmayı bilen olgun bir hâl olarak ortaya koyar. Dolayısıyla tevekkül, insanın kendi tercihlerinin ötesinde ilahî takdirin en hayırlısını taşıdığına iman etmesinde ve bunun rahatlığı içinde yaşamasında saklıdır. Bu teslimiyet, zor ya da kolay, acı ya da tatlı, her durumun Hakk tarafından halk edildiğini bilen ve kalbinde bunun sükûnunu taşıyan insanın hâli olarak görülür.

İmam Gazzâlî, tevekkülü oldukça kapsamlı ve hikmetli bir açıdan ele alarak üç derecede sınıflandırmıştır: kalple güven, bedenle gayret ve dille dua. Ona göre tevekkül, insanın sebepleri tamamen ihmal etmesi ya da tembelliğe düşmesi değil; aksine gereken tedbiri aldıktan sonra kalbini Allah'a bağlamasında ve sonucu O'na havale etmesinde ortaya çıkar.[13] Bu yaklaşıma göre tevekkül, insanın kendi görevini yerine getirirken daima Hakk'a itimat etmesini, fiillerinde sebep-sonuç zincirinde değil, ilahî irade ve hikmetinde huzur bulmasını ifade eder. Dolayısıyla tevekkül, tedbir ve teslimiyeti birbirinden ayırmadan, ikisini hikmetli bir denge içinde yaşamanın adıdır.

Bu bağlamda bir mü'minin tevekkül hâli, imtihandan önce gereken tedbirleri alıp gayretini ortaya koyarken, imtihan geldikten sonra da kalbinde sükûn ve teslimiyeti muhafaza etmesinde tecellî eder. Mü'min, zor zamanlarda dahi Hakk'a olan güvenini yitirmez, sebepleri yerine getirirken kalbinde daima "O, kullarının üstünde mutlak hâkimiyet sahibidir. O, hüküm ve hikmet sahibidir, (her şeyden) hakkıyla haberdardır."[14] inancını taşır.

Allah Teâlâ Kur'ân'da tevekkül hakikati şöyle ifade buyurur: "Kim Allah'a tevekkül ederse, O ona yeter."[15] Bu ilahi teminat, kulun zor koşullardan daha da olgunlaşarak, kalbinde tevekkülü pekiştirerek çıkacağını ortaya koyar.

Bazı Sûfîlerin Tevekkül ile İlgili Görüşleri

Sûfî düşünceye göre tevekkül, kulun Allah'a tam anlamıyla güvenmesidir. Bu güven, sebepleri bütünüyle terk etmek değil; sebeplere riayet ettikten sonra kalben Allah'a dayanmak ve sonucu yalnızca O'ndan beklemektir. Bu anlayış, zahirî ihmalkârlıkla değil, içsel bir teslimiyetle şekillenir. Şüphesiz bu teslimiyet, kulun zor zamanlarda dahi kalbinde sarsılmaz bir itminan oluşturur. Sûfîlere göre tevekkül, insanın kendi bilgi, kudret ve planlarının sınırlılığını idrak etmesiyle derinleşir; böylece kul, işlerini önce sebepleri yerine getirerek ortaya koyar, ardından onları ilahî iradeye havale edip gönlünü Hakk'a bağlar. Bu hâl, insanın acziyetinin farkında olarak Allah'ın mutlak kudretine sığınıp dayanmayı tercih etmesinin bir tezahürüdür. Dolayısıyla tevekkül, zor zamanlarda kalbin sükûnetini ve teslimiyetini pekiştirirken, insanın içinde taşıdığı endişe, korku ve tedirginlikleri de bertaraf eder. Sûfî geleneğinde bu durum, "tedbir kulun, takdir ise Allah'ındır" sözüyle formüle edilir; böylece insan, görevini

---

12 Sülemî, Muhammed b. Hüseyin, *Tabakâtu's-Sûfiyye*, thk. Nureddin Şerîbe (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986), 312.

13 Gazzâlî, Ebû Hâmid, *İhyâʾ ʿUlûmi'd-Dîn*, çev. Ahmet Serdaroğlu (İstanbul: Bedir Yayınevi, 1986), IV, 127.

14 En'âm 6/18.

15 et-Talâk 65/3

yerine getirirken sonuç konusunda ilahî hikmet ve adalete teslim olmuş bir gönül hâli içinde kalabilir.

Ebû Hamza el-Horasânî'ye nispet edilen meşhur kıssa, bu tavrın tasavvufî yorumunu sergiler. Rivayete göre, Ebû Hamza çölde bir kuyuya düşer. Yalnız başına kurtulma ümidi yoktur. Bir süre sonra bir yılan gelir, fakat onu sokmaz. Ardından bir bedevî gelir ve Ebû Hamza'yı kurtarır. Oradakiler "Ey Ebû Hamza! Seni yılan değil de bir adam kurtardı; işte tevekkülün neticesi!" dediklerinde, Ebû Hamza şu cevabı verir: "Beni ne yılan öldürdü ne insan kurtardı; Rabbim beni hem tehlikeden hem de nankörlükten muhafaza etti."[16] Bu kıssa, sûfîlerin tevekkülü nasıl sadece olaylara değil, onların arkasındaki ilahî hikmete dayandırdıklarını açıkça gösterir. Örneklendirilen kıssa, tevekkülün zahirî sebepleri aşan, kalbin tamamen ilahî hikmet ve kudrete teslim olmasıyla ortaya çıkan derunî bir hâl olduğuna işaret eder. Sûfîlere göre kulun zor durumlarda yaşadığı bu tür tecrübeler, aslında onun imanını pekiştirir, teslimiyetini derinleştirir ve Hakk'a olan bağını daha da kuvvetlendirir. Bu bakış açısından bakıldığında yılan ya da insan gibi zahirî sebepler, yalnızca ilahî irade ve takdirin tecellîsinde görev üstlenen vasıta durumundadır. Dolayısıyla kul, sebepleri değil, onları halk eden ve yöneten Allah'ı gözetir; zor zamanlarda kalbinde taşıdığı bu teslimiyet, yaşadığı hâdiselerin ardında daha derin bir hikmet ve rahmetin saklı olduğuna iman etmesini sağlar. Bu teslimiyet, insanın zor koşullardan olgunlaşarak, Hakk'a daha da yaklaştığı manevî bir mertebeye yükselmesinde önemli rol oynar.

Ebû Yakûb en-Nahcûrî, tevekkülü yalnızca zor zamanlarda hatırlanan zorunlu bir sığınma değil, aksine kalbin daima Hakk'a teslim olmuş hâli olarak ortaya koymaktadır. Bu teslimiyet, kulun yaşadığı durumları kendi dar bakış açılarıyla "hayır" ya da "şer" şeklinde ayırmadan, onları ilahî hikmetin bir tecellîsi olarak kabullenmesini sağlar. [17] Dolayısıyla tevekkül eden kişi, Hakk'ın irade ve takdirinde daima bir hayır, hikmet ya da terbiye edici yön olduğuna iman eder. Bu bakış, zor durumlar kadar rahat zamanlarda da kalbin sükûnetini ve itminanını muhafaza etmesini temin eder. Sûfî geleneğine göre bu hâl, insanın benliğinde "ben" ve "benim" iddialarının eriyip, yerini "O" nun irade ve takdirine teslim olmuş, tevekkülü kendinde hâl edinmiş olgun bir kulun ortaya çıkmasına vesile olur.

Ebû Nasr es-Serrâc'a göre ise tevekkül üç mertebelidir: Birincisi, rızık konusunda Allah'a güvenmek; ikincisi, başa gelen musibetlerde kadere razı olmak; üçüncüsü ise tüm varlığıyla Allah'a bağlanmak ve O'ndan başkasına yönelmemektir.[18] Ebû Nasr es-Serrâc, tevekkülü oldukça kapsamlı ve derinlikli bir bakışla ele almıştır. Bu mertebeler, kulun manevî olgunluğunda kademeli bir yükselişi temsil eder. İlk mertebede kul, rızık ve ihtiyaçları noktasında Allah'a tam bir güven besler; sebepleri yerine getirirken kalbinde "rızkı veren O'dur" inancını diri tutar. İkinci mertebede ise, zor zamanlar ve musibetler gelip çattığında kalp, ilahî takdirin hikmet taşıdığına iman edip rıza gösterir; böylece zor durumlar, isyan ya da şüphe değil, teslimiyet ve

---

16 Kuşeyrî, Abdülkerîm, *er-Risâle el-Kuşeyriyye*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1999), 294.

17 Sülemî, Muhammed b. Hüseyin, *Tabakâtu's-Sûfiyye*, thk. Nureddin Şerîbe (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986), 312.

18 Serrâc, Ebû Nasr, *el-Lümaʿ fi't-Tasavvuf*, thk. Reynold A. Nicholson (Beyrut: Dâr Sâdır, 2001), 82.

olgunlaşmanın vesilesi hâline gelir. Üçüncü ve en yüksek mertebede ise kul, varlığıyla, iradesiyle ve kalbiyle tamamen Allah'a yönelir; O'ndan gayrısını ummayı ya da O'ndan başka sığınılacak, dayanılacak bir merci aramayı kalbinden siler. Bu hâl, tevekkülü yalnız zor zamanlara ya da ihtiyaç anlarına göre değil, hayatın her anında ve her durumunda kalbin Hakk'a bağlandığı, O'ndan başka hiçbir güce ya da sebebe iltifat etmediği en kâmil teslimiyet olarak ortaya çıkar. Dolayısıyla bu mertebeler, insanın imanında ve teslimiyetinde yaşadığı derinleşmeyi, olgunluğu ve Hakk'a yaklaştıran manevî yükselişi gösterir.

İbn Atâullah el-İskenderî *Hikem*'inde tevekkülü şöyle tanımlar: "Tevekkül, planı bırakmak değil; Allah'ın hükmünün üstüne hüküm koymamaktır."[19] Bu tanım, tevekkülü bir pasiflik değil, hikmete teslimiyet olarak ortaya koyar.

İbn Atâullah el-İskenderî, tevekkülü insanın irade ve gayretini tamamen reddetmek değil, aksine onları ilahî iradeyle uyumlu hâle getirmek olarak açıklar. Bu yaklaşıma göre kul, kendi plan ve tercihlerinde ısrar etmek ya da onları mutlak sanmak yerine, Allah'ın hüküm ve takdirinin daima daha hikmetli, daha kâmil ve daha hayırlı olduğuna gönülden teslim olur. Dolayısıyla tevekkül, insanın sorumluluğunu ve gayretini ortadan kaldırmaz; aksine onları ilahî hikmet içinde daha düzgün, daha olgun ve daha etkili kılar. Bu teslimiyet, zor zamanlarda kalbe sükûnet verirken, rahat zamanlarda da insanı kibir ve gafletten uzak tutar. İbn Atâullah'a göre bu hâl, insanın kendi görüşünü ve irade iddiasını Allah'ın mutlak irade ve hikmetine tabi kılmayı başarabildiği noktada ortaya çıkar; böylece kul, hayatın iniş çıkışları arasında daima Hakk'a dayanmanın ve O'na güvenmenin huzurunu yaşar.

Özetle tasavvuf geleneğinde tevekkül, kulun kalbinin derinliklerinde kök salan, zor ya da kolay her hâlde Hakk'a dayanmayı ve O'ndan gelene rıza göstermeyi ifade eden bir manevî duruş olarak ortaya çıkar. Bu duruş, insanın kendi irade ve tercihlerinin sınırlılığını idrak etmesini, bununla birlikte ilahî hikmet ve takdirin kusursuzluğuna teslim olmasını gerektirir. Dolayısıyla tevekkül, yaşanan her hâdisede, insanın kalbinde 'Benim Rabbim her zaman en hayırlısını bilir' inancını pekiştirir. Bu inanç, zor zamanlarda sabrın, rahat zamanlarda ise şükrün temeli hâline gelir. Sûfîlere göre, bu teslimiyet ve yöneliş, kulun benliğinde derin bir sükûn, emniyet ve itminan oluşturur; böylece insan, değişken koşullar arasında dahi huzur ve istikrarını muhafaza edebilir. Bu bağlamda tevekkül, insanın zorunlu ya da zorlayıcı durumlara boyun eğmesinden öte, Hakk'a olan derunî teslimiyetinin ve itimadının en olgun tezahürünü oluşturur.

Doğal Afetler ve Bela-Musibetler Cihêtiyle İmtihan

Tasavvufî anlayışa göre dünya, imtihan yurdu olarak yaratılmıştır. Doğal afetler de bu imtihanlar içinde önemli bir yer tutar. Kur'an-ı Kerîm'de sıkça geçen zelzele, kasırga, tufan gibi felaketler, yalnızca maddî yıkımı değil, insanın gönül kıvamını da açığa çıkaran ilahî yoklamalar olarak değerlendirilir.[20] Böylece tasavvuf geleneği,

---

19 İbn Atâullah el-İskenderî, *el-Hikem*, şerh. Ahmed Zerrûk, çev. M. Savaş Parlak (İstanbul: İnsan Yayınları, 2012), 94.

20 Gazzâlî, Ebû Hâmid, *İhyâ' 'Ulûmi'd-Dîn*, çev. Ahmet Serdaroğlu (İstanbul: Bedir Yayınevi, 1986), IV, 142.

doğal afetleri ve bela-musibetleri insanın manevî olgunluğa erişmesinde önemli dönüm noktaları olarak ele alır. Bu bakış açısında zor zamanlar, kulun sabrını, teslimiyetini ve tevekkülünü ortaya çıkaracak, kalbinde taşıdığı iman cevherini parlatacak vesilelerdir. Dolayısıyla deprem, sel ya da kasırga gibi hadiseler, zahirî açıdan zor ve yıkıcı görülse de bâtınî yönde insanın Hakk'a daha fazla yönelmesini, O'na daha sıkı bağlanmasını sağlar. Sûfîlere göre bela ve musibetler, insanın kendi acziyetini fark etmesinde ve ilahî kudretin mutlaklığına teslim olmasında oldukça etkili rol oynar. Bu yüzden zor zamanlar, insan için kalbinin temizlenip olgunlaşabileceği, manevî mertebelerde yükselebileceği fırsatlar olarak görülür.

Sûfîler, bu gibi afetleri sırf fiziksel vakalar olarak değil, Allah Teâlâ'nın kullarına yönelik birer uyarı ve terbiye vesilesi olarak görmüşlerdir. Onlara göre afetler, kulun kalben Allah'a yönelmesini sağlayan birer fırsattır. Nitekim Kuşeyrî, sabrın imanın yarısı olduğunu belirttikten sonra, sabrın ancak bela ve musibetlerle tecellî edeceğini ifade etmiştir.[21] Böylece tasavvuf geleneğinde bela ve musibetler, insanın manevî yönde olgunlaşmasına hizmet eden, kalbinde saklı olan sabır, teslimiyet ve rıza gibi faziletleri ortaya çıkarıp pekiştiren ilahî imtihanlar olarak görülür. Bu bakış, zor zamanları anlamsız acılar değil, aksine insanın kendi nefsiyle yüzleşmesini, zaaflarının farkına varmasını ve onları terbiye etmesini sağlayacak fırsatlar olarak işler. Dolayısıyla bela ve musibet, kulun zor şartlar içinde dahi Hakk'a yönelmesini, O'ndan gayrısını kalbinden uzaklaştırıp yalnızca O'na dayanmasını temin eder. Bu süreç, insanın imanını daha da olgunlaştırıp pekiştirirken, sabrın ve rızanın kalpte kökleşmesini, zor zamanlarda dahi sarsılmadan ayakta kalmayı mümkün kılar. Sûfîlere göre bu hâl, insanın zor koşullardan daha temiz, daha olgun ve daha teslim olmuş bir kul olarak çıkmasına vesile olur.

Doğal afetler karşısında gösterilen ilk tepkiler, kişinin Allah ile olan bağının düzeyini gözler önüne serer. Bir mü'min, deprem ya da benzeri musibetler karşısında sadece maddî kayıplarına değil, bu olayların gönül dünyasında açtığı yaralara da tasavvufî bir bilinçle yönelmelidir. Çünkü sûfîlere göre asıl musibet, Allah'tan gafil olmaktır.[22]

Sûfîlerin mefkûrelerine göre doğal afetler, insanın kalbinde taşıdığı iman, teslimiyet ve tevekkül gibi manevî değerleri ortaya çıkaran, onları pekiştirirken zaafları da fark ettiren zorlayıcı tecrübelerdir. Bu açıdan bakıldığında, deprem ya da sel gibi zor durumlar, kulun kendi acziyetinin ve muhtaçlığının farkına varmasına, ilahî kudretin ve takdirin mutlaklığına daha yakından şahit olmasına vesile olur. Sûfîlere göre bu tür hâdiseler, insanın kalbinde derunî bir uyanış meydana getirir; fani varlıklara bağlanan kalbin, zor zamanlarda onları elinde tutamaz hâle gelmesiyle, yönünü tamamen Hakk'a çevirmesi mümkün hale gelir. Dolayısıyla doğal afetler, insanın kalbinde kalıcılığı olmayanlara bağlanmayı bırakarak, gerçek ve ebedî olana, yani Allah'a yönelmesini sağlayacak ilahî hatırlatıcılardır. Bu yüzden tasavvuf geleneği, zor zamanları manevî temizlenme, olgunlaşma ve Hakk'a daha da yaklaşma fırsatı olarak görür.

---

21 Kuşeyrî, Abdülkerîm, *er-Risâle el-Kuşeyriyye*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1999), 191.

22 Hücvîrî, Ali b. Osman, *Keşfu'l-Mahcûb*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1993), 369.

Mevlânâ, bu hususta şöyle der: "Bela, zahirde kötüdür ama batında nimettir. Çünkü bela, kulun Allah'a yönelmesine vesile olur."[23] Mevlânâ, bela ve musibetleri, zahirî açıdan zor ve acı verici, fakat bâtınî yönde oldukça hikmetli ve lütuf taşıyan hâdiseler olarak değerlendirir. Ona göre bela, insanın gaflet perdesini yırtıp kalbinde derunî bir uyanış meydana gelmesini sağlar. Bu uyanış, kulun fani olanlara bağlanmayı bırakarak yönünü tamamen Hakk'a çevirmesiyle sonuçlanır. Mevlânâ'ya göre zor zamanlar, insanın kendi acziyetini idrak etmesinde ve ilahî rahmetin kıymetini daha derinden fark etmesinde önemli rol oynar. Dolayısıyla bela ve musibet, insanın kalbinde "Ben" ve "Benlik" davasında taşıdığı sahte benlikleri temizleyen, onları Hakk'a teslim olmuş, olgun ve kâmil bir hâle dönüştüren arındırıcı ateş gibi işler. Bu açıdan bakıldığında bela, zorunlu ve kaçınılmaz acılar değil; aksine insan ruhunu olgunlaştıran, kalbini Hakk'a yaklaştıran ve imanını pekiştiren ilahî bir terbiye vesilesi olarak görülür. Mevlânâ, bu düşünceyle zor zamanları, insan için manevî yükselişe giden yolda bir basamak, zor şartları da kalbin temizlenip parlamasında etkili olan ilahî bir dokunuş olarak açıklar.

Bela ve Musibetler Cihetiyle İmtihan

Tasavvuf geleneği, belâ ve musibetleri, kulun nefsini terbiye etmesi için Allah tarafından gönderilen rahmet yüklü zorluklar olarak görür. Ebû Tâlib el-Mekkî'ye göre belâ, kalbi paslardan arındıran bir ciladır.[24] Bu bağlamda musibet, kulun manevi kemale ulaşmasında bir terbiye vesilesidir.

Tasavvufî bakış, bela ve musibetleri insanın manevî olgunluğa erişmesinde zorunlu ve hikmetli basamaklar olarak kabul eder. Bu bakışa göre zor zamanlar, kulun nefis perdesinde biriken hataların, kusurların ve manevî kirlerin temizlenmesini sağlar; tıpkı ateşin madeni cüruflarından ayırıp saf hâle getirmesi gibi. Dolayısıyla bela, insanın kalbinde taşıdığı hamlığı ve noksanlığı ortaya çıkararak onları olgunluğa dönüştürür. Bu süreç, kulun sabır, rıza, tevekkül ve teslimiyet gibi faziletleri daha derinden idrak etmesini, zor şartlar arasında dahi Hakk'a yönelişi ve O'ndan gayrısını kalbinden uzaklaştırmayı başarmasını temin eder. Sûfîlere göre bela ve musibetler, insanın manevî yükselişi için zorunlu, hikmetli ve rahmet dolu imtihanlardır; zira zor zamanlar, kulun zaaflarıyla yüzleşirken Hakk'a daha sıkı bağlanmasına ve O'na daha fazla sığınmasına vesile olur. Dolayısıyla bela ve musibet, insanın kalbinde sahih iman, teslimiyet ve olgunluğun yeşermesi için ilahî bir fırsat olarak görülür.

Sûfîler, belaların "dış yüzünün zahmet, iç yüzünün rahmet" olduğunu ifade ederler. İbn Atâullah el-İskenderî bu düşünceyi şu sözle dile getirir: "Hoşuna gitmeyen bir şeyde, seni Sana götürecek nice hayır gizlidir."[25]

İbn Atâullah el-İskenderî, zahirinde zor ve meşakkatli gözüken durumların aslında insan için pek çok hikmet ve rahmet taşıdığını vurgular. Sûfîlere göre bela ve

---

23 Mevlânâ Celâleddîn Rûmî, *Mesnevî*, çev. Veled İzbudak (İstanbul: MEB Yay., 1991), II, beyit 1855.

24 Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtü'l-Kulûb*, çev. M. A. Kılıç (İstanbul: İnsan Yayınları, 2004), II, 68.

25 İbn Atâullah el-İskenderî, *el-Hikem*, şerh. Ahmed Zerrûk, çev. M. Savaş Parlak (İstanbul: İnsan Yayınları, 2012), 113.

musibetler, kalbin derinliklerinde saklı olan zaafları ortaya çıkarıp temizleyen, insanın Hakk'a daha fazla yönelmesini ve O'na daha sıkı bağlanmasını sağlayan ilahî vesilelerdir. Bu açıdan zor zamanlar, insanın kendi acziyetini fark etmesinde, nefis ve benlik bağlarından sıyrılmasında ve kalbinin Allah'a daha yakından bağlanmasında oldukça etkili rol oynar. İbn Atâullah'ın belirttiği gibi, insan ilk bakışta zor ve acılı gibi duran tecrübelerde pek çok hayır ve hikmet barındığını daha sonradan idrak eder. Dolayısıyla bela ve musibet, insanın kalbinde teslimiyet, rıza, sabır ve tevekkül gibi faziletleri pekiştirir; zor zamanları Hakk'a daha fazla yönelme ve O'ndan gayrısını kalpten silme fırsatlarına dönüştürür. Sûfî geleneğinde bu durum, insanın zor koşullardan daha olgun, daha temizlenmiş ve daha kâmil bir hâlde çıkmasını sağlayan ilahî bir terbiye olarak görülür. Bu açıdan bakıldığında, zor zamanlar ve musibetler, insanın kalbinde köklü bir değişimin, manevî olgunluğun ve Hakk'a teslimiyetinin anahtarı hâline gelir. Sûfî geleneğine göre bela ve musibet, kulun nefsiyle yüzleşmesini, zaaflarının farkına varmasını ve onları terbiye etmesini sağlar. Bu süreç, insanın zor şartlar içinde dahi Allah'a olan imanını pekiştirir, teslimiyet ve rıza gibi faziletleri kalbinde kökleştirir. Dolayısıyla zahirde zor ve acılı gibi gözüken durumlar, bâtınında pek çok hikmet ve rahmet taşıyan ilahî imtihanlar olarak görülür. Kul, bu imtihanlar vesilesiyle Hakk'a daha fazla yönelir, O'ndan gayrısını kalbinde silerek, yalnızca O'na bağlanmayı ve O'ndan gelene rıza göstermeyi öğrenir. Tasavvuf geleneği, bela ve musibetleri insan için "manevî arınma" ve "Hakk'a daha da yaklaştıracak basamaklar" olarak yorumlayarak, zor zamanları teslimiyet ve olgunluğa giden yolda kıymetli duraklar hâline dönüştürür.

İmtihanların Günümüzdeki Yansımaları ve Çözüm Fikirleri

Modern çağın insanı, teknik ve maddî gelişmişlik seviyesine rağmen ruhsal olarak kırılgan, psikolojik olarak savunmasız ve manevî olarak da dağınık bir yapı arz etmektedir. Bu durum, özellikle beklenmedik imtihanlar, doğal afetler, toplumsal krizler ve kişisel musibetler karşısında açıkça gözlemlenmektedir. İnsanların tepkileri çoğu zaman isyan, inkâr, kaderi suçlama ya da teslimiyetsizlik şeklinde tezâhür etmektedir.

Tasavvuf geleneğine göre insan, zor durumları olgunlaşmanın ve kalbinde taşıdığı değerleri ortaya çıkarmanın vesilesi olarak görebilse, yaşadığı sarsıntılardan daha da kuvvetlenerek, daha kâmil ve daha sağlam bir hâle gelebilir. Dolayısıyla modern insanın ihtiyaç duyduğu en önemli çözüm, zor zamanlara bakışını ve onları ele alış şeklini dönüştürmektir. İslam tasavvufu, sabır, rıza, tevekkül ve teslimiyet gibi manevî değerleri hatırlatarak, insanın zor koşullar içinde dahi Hakk'a yönelmesini, O'ndan gayrısını kalbinde silerek, yaşadığı tecrübeleri olgunluğa giden yolda basamak kılmasını hedefler. Bu açıdan bakıldığında zor zamanlar ve musibetler, insan için yıkıcı değil, aksine kalbinde taşıdığı iman cevherini ortaya çıkaracak, manevî yönde olgunlaşmasına hizmet edecek fırsatlar olarak görülebilir. Modern insan, tasavvufî bakışı hayatına taşıyabildiği oranda, zor şartlar içinde dahi sarsılmadan ayakta kalmayı, teslimiyet ve rıza içinde yaşamayı başarabilir; böylece zor zamanlar, umutsuzluğun değil, olgunluğun ve hikmetin habercisi hâline gelebilir.

Modern çağın getirdiği manevî dengesizlik, insanları zor zamanlarda daha da savunmasız, umutsuz ve tahammülsüz hâle getirmekte; bunun neticesinde kalplerinde huzur, sükûn ve teslimiyet yerine, isyan, öfke ve karamsarlık kök salmaktadır. Bu durum, sadece bireyin kendi içinde zorlanmasına neden olmakla kalmaz, aynı zamanlarda toplumun genelinde de çözülme, güven bunalımı ve manevî yozlaşmayı besler. Toplumsal bağlar zayıflar, yardımlaşma ve dayanışma azalır, zor zamanlar insanları birbirine yaklaştıracakken daha da uzaklaştırabilir. Tasavvuf geleneği, bu olumsuz tabloya çözüm olarak, zor koşullar arasında dahi kalbin Hakk'a yönelmesini, yaşananları ilahî hikmet içinde okumayı ve bela ve musibetleri manevî olgunluğa giden basamaklar olarak değerlendirmeyi öğütler. Bu yaklaşımla insan, zor zamanları anlamsız acılar ya da felaketler olarak değil, aksine kalbinin temizlenmesi, imanının pekişmesi ve Allah'a daha fazla bağlanması için sunulan fırsatlar olarak görebilir. Dolayısıyla tasavvufî bakış, zor zamanları, ferdî ve toplumsal açıdan manevî uyanış ve olgunlaşmanın anahtarı hâline getirir; böylece yaşanan zor koşullar, insanları daha kâmil, daha merhametli ve daha hikmetli kılar.

Tasavvufî pencere, zor zamanları insanın manevî olgunluğa erişmesinde ve kalbinin Hakk'a daha da bağlanmasında oldukça etkili ve zorunlu bir terbiye süreci olarak görür. Bu terbiye, insanın içinde taşıdığı nefsi, zaafları ve hataları fark etmesini sağlar; zor koşullar, adeta kalbin cilalandığı, kirlerinden arındığı ve hikmetle aydınlandığı anlara dönüştürülür. Dolayısıyla bela ve musibetler, insan için yalnızca zahirî zorunluluklar ya da acılar değil; aksine manevî yönde yükselmesinde, olgunlaşmasında ve Hakk'a daha temiz ve daha teslim olmuş bir kalple yönelmesinde rol oynayan ilahî vesileler hâline gelir. Bu açıdan bakıldığında tasavvuf, zor zamanları insanın içinde saklı olan potansiyeli ortaya çıkaracak, kalbinde derunî bir inkılap oluşturacak ve böylece insanı daha kâmil, daha olgun ve daha hikmetli kılacak bir terbiye süreci olarak ele alır. İnsanı zor koşullardan, zor zamanlarda yaşadığı tecrübeler vasıtasında yetiştirir; sabrını pekiştirir, teslimiyetini derinleştirir ve rızasında sebat etmesini sağlar. Dolayısıyla tasavvuf geleneği, zor zamanları ve bela-musibetleri, insanın manevî yönde yükselmesinde ve kalbinin Hakk'a daha fazla yaklaştırılmasında önemli ve zorunlu basamaklar olarak ortaya koymaktadır.

Bu bağlamda Anadolu irfanı, halk arasında yardımlaşmayı, merhameti, paylaşmayı ve kardeşliği pekiştirerek, zor koşullardan daha da kenetlenerek çıkmayı sağlamıştır. Mevlânâ'nın "Gel, ne olursan ol, gel" davetiyle ortaya koyduğu hoşgörü ve kuşatıcı bakış, Hacı Bayram-ı Velî'nin halk arasında halkla birlikte yaşayıp hizmet etme düsturuyla birleşerek, zor zamanlarda ortaya çıkan bireysel ve toplumsal yaraların sarılmasına vesile olmuştur. Yunus Emre'nin insan sevgisini ve gönül birliğini vurgulayan dizeleri, Ahmet Yesevî ve Hacı Bektaş-ı Velî'nin irşatları, zor koşullardan geçen halk arasında manevî bir direnç oluşturmuş, onları sabır, rıza ve teslimiyet gibi değerlerle beslemiştir. Dolayısıyla bu irfan geleneği, zor zamanlarda ortaya çıkan umutsuzluğun ve çözülmenin aksine, gönülleri birbirine bağlayan, zor şartları birlikte göğüsleyen ve halk arasında yardımlaşmayı pekiştiren manevî ve ahlâkî temelleri inşa etmiştir. Bu bağlamda, "Anadolu İrfanı", imtihan anlarında halkın kalbinde umudun, birliğin ve dayanışmanın yeşermesi için ihtiyaç duyulan manevî anahtarı sunmaktadır.

Böylece tasavvufun ahlâkî ilkelerinin formel ve sivil inisiyatiflerle hayata aktarılacak olması, yalnızca bireyin musibetler karşısında daha sağlam durmasını değil, aynı anda içinde yaşadığı toplumun da manevî dokusunu tahkim etmesini sağlayacak bir rol oynayabilir. Bu yaklaşımla, sabır, rıza, tevekkül, teslimiyet, yardımlaşma ve fedakârlık gibi değerler, çocuklardan yetişkinlere kadar her yaş grubunda benimsetilerek, zor koşullarla daha olgun ve metanetli bir şekilde yüzleşebilecek, birbirine daha sıkı kenetlenebilecek bir toplumun inşasında ana taşıyıcılar hâline gelebilir. Dolayısıyla tasavvufî ahlâk, yaşantının içinde, pratik ve etkili bir terbiye yöntemi olarak işlev görebilir; zor zamanlarda çözümün dışsal koşullardan değil, insanın içinde taşıdığı değerleri ortaya çıkarmasında ve onları yaşamasında saklı olduğuna işaret eder. Bu açıdan bakıldığında, manevî farkındalık ve gönül disiplini, yaşanan krizleri ve zor durumları, bireysel ve toplumsal açıdan olgunluğa ve kenetlenmeye vesile kılacak önemli bir anahtardır.

Sonuç

Bu bildiride ele alınan tasavvufî bakış, doğal afetler, bela ve musibetler gibi zor zamanları, insanın manevî olgunluğa erişmesinde ve kalbinin Hakk'a daha da bağlanmasında önemli ve zorunlu duraklar olarak ortaya koymaktadır. Sûfî geleneğine göre zor koşullar ve imtihanlar, insanın acziyetini fark etmesini, nefsiyle yüzleşmesini ve kalbinde taşıdığı zaafları temizlemesini sağlar. Dolayısıyla bela ve musibetler, zahirinde zor ve acılı gibi görülse de bâtınında pek çok hikmet ve rahmet taşıyan, insan için temizlenme, olgunlaşma ve Hakk'a daha fazla yönelme vesileleridir. Bu açıdan bakıldığında zor zamanlar, insanın manevî yönde yükselmesinde ve kalbinin hikmetle olgunlaşmasında zorunlu ve oldukça etkili basamaklar hâline gelir.

Bildirinin ana hatlarıyla ortaya koymaya çalıştığı gibi, tasavvuf geleneği zor zamanları, insan için anlamsız ya da keyfî değil, aksine ilahî hikmetin ve takdirin bir parçası olarak görülmesi gereken tecrübeler olarak ele alır. Bu yaklaşıma göre bela ve musibet, insanın imanını pekiştirir, teslimiyetini derinleştirir, sabrını olgunlaştırır ve rızasında sebat etmesini sağlar. Dolayısıyla zor zamanlar, insan için zorunlu ve hikmetli terbiye yollarıdır; insan bu yollar vesilesiyle nefis, benlik ve kibir gibi manevî hastalıkları temizler, kalbinde Allah'a daha temiz, daha samimi ve daha teslim olmuş bir yöneliş elde eder.

Bununla birlikte, zor zamanları yalnızca bireysel olgunlaşmanın değil, aynı anda toplumsal kenetlenme, yardımlaşma ve dayanışmanın da anahtarı olarak görmek gerekir. Mevlânâ, Hacı Bayram-ı Velî, Yunus Emre, Ahmed Yesevî ve Hacı Bektaş-ı Velî gibi manevî önderler, zor koşullardan geçen halk arasında yardımlaşmanın, hoşgörünün, fedakârlığın ve merhametin pekişmesini sağlayacak temeller atmıştır. Bu gelenekte zor zamanlar, halk arasında birliği pekiştiren, zor şartları birlikte göğüsleme ruhunu besleyen ve zor koşullardan daha kâmil, daha olgun ve daha hikmetli bir toplum olarak çıkmayı mümkün kılan fırsatlar olarak görülmüştür.

Böylesi zor zamanlarda tasavvufî değerleri hatırlamanın ve onları yaşamanın taşıdığı önem oldukça açıktır. Modern insanın zor koşullar arasında yaşadığı umutsuzluğun,

çözüm yollarını dışsal koşullardan ya da maddî imkânlardan bekleyen sığ bakışın, aslında insanın manevî köklerinden uzak kalmasının doğal bir sonucu olduğu görülmektedir. Tasavvuf geleneği, bu noktada insanlara zor zamanları daha derin, daha hikmetli ve daha olgun bir perspektiften ele almayı öğreten zengin bir bilgi ve tecrübe hazinesi sunmaktadır. Bu gelenekte zor zamanlar, insanın kalbinde iman, sabır, rıza, teslimiyet ve tevekkülü pekiştirirken, aynı anda halk arasında yardımlaşmayı, fedakârlığı ve merhameti artıran bir "manevî terbiye" süreci olarak görülür.

Bunun gerçekleşebilmesi için tasavvufun ahlâkî ilkelerinin formel ve sivil inisiyatiflerle, eğitim ve kültür çalışmalarında daha fazla yer alması gerekmektedir. Gönül disiplini, sabır, rıza, tevekkül ve teslimiyet gibi değerleri çocuklara, gençlere ve yetişkinlere aktaracak çalışmalar, zor zamanlarda daha sağlam, daha dirençli ve daha hikmetli bir toplumun inşasında önemli rol oynayabilir. Bu yönde atılacak adımlar, zor koşullar arasında dahi umudun, yardımlaşmanın ve birliğin yaşamasını, zor zamanları manevî olgunluğa ve toplumsal kenetlenmeye dönüştürmeyi mümkün kılabilir.

Binaenaleyh, zor zamanlar ve bela-musibetler, insan için zorunlu ve hikmetli imtihanlar, manevî temizlenme ve olgunlaşmanın anahtarı, toplum için ise yardımlaşmanın, dayanışmanın ve kenetlenmenin vesilesi olarak görülmelidir. Tasavvuf geleneğinde ortaya konulan sabır, rıza, tevekkül, teslimiyet, fedakârlık ve hizmet gibi değerler, zor zamanları daha derin, daha hikmetli ve daha kâmil bir yaşantıya dönüştürme kapasitesine sahiptir. Dolayısıyla zor koşullar, insan ve toplum için yıkıcı değil, aksine olgunlaştırıcı ve pekiştirici rol oynayan ilahî imtihanlar olarak görülebilir. Bu bakış, zor zamanları anlamsız acılar değil, Hakk'a daha fazla bağlanmanın, manevî yönde yükselmenin ve birbirimizle daha çok kenetlenmenin fırsatları hâline getirir.

Kaynakça

Hücvîrî, Ali b. Osman. *Keşfu'l-Mahcûb*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1993, 387.

Gazzâlî, Ebû Hâmid. *İhyâ' 'Ulûmi'd-Dîn*. çev. Ahmet Serdaroğlu. İstanbul: Bedir Yayınevi, 1986, c. 1, 365.

Kuşeyrî, Abdülkerîm. *er-Risâle el-Kuşeyriyye*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1999, 203.

Sülemî, Muhammed b. Hüseyin. *Tabakātu's-Sûfiyye*. thk. Nureddin Şerîbe. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986, 286.

Gazzâlî, Ebû Hâmid. *İhyâ' 'Ulûmi'd-Dîn*, c. 4, 102.

Gazzâlî, Ebû Hâmid. *İhyâ' 'Ulûmi'd-Dîn*. Çev. Ahmet Serdaroğlu. 4 cilt. İstanbul: Bedir Yayınevi, 1986.

Hücvîrî, Ali b. Osman. *Keşfu'l-Mahcûb*. Çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1993.

İbn Atâullah el-İskenderî. *el-Hikem*. Şerh. Ahmed Zerrûk. Çev. M. Savaş Parlak. İstanbul: İnsan Yayınları, 2012.

Kuşeyrî, Abdülkerîm. *er-Risâle el-Kuşeyriyye*. Çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1999.

Kur'ân-ı Kerîm Meâli. çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 3. Basım, 2009.

Mevlânâ Celâleddîn Rûmî. *Mesnevî*. Çev. Veled İzbudak. 2 cilt. İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1991.

Serrâc, Ebû Nasr. *el-Lüma' fî't-Tasavvuf*. Thk. Reynold A. Nicholson. Beyrut: Dâr Sâdır, 2001.

Sülemî, Muhammed b. Hüseyin. *Tabakātu's-Sûfiyye*. Thk. Nureddin Şerîbe. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986.

Uludağ, Süleyman. *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Marifet Yayınları, 2001.

MEKKE-MEDİNE LEHÇELERİ VE KIRÂAT EKOLLERİ BAĞLAMINDA HZ. PEYGAMBERİN KIRÂATİ*

Sezai GÜN & Alaaddin SALİHOĞLU*****

Giriş

Kırâat ilmi, Kur'ân-ı Kerîm'in sahih rivayetlere dayalı olarak nasıl okunacağını ve bu okuyuşlardaki farklılıkları konu edinir. Bu farklılıkların önemli bir kısmı, Kur'ân'ın indiği dönemde Arap toplumunda yaygın olan lehçe çeşitliliğinden kaynaklanmaktadır. "Kur'ân yedi harf üzere indirilmiştir" hadisi de, bu farklı lehçelere uygun okuyuşların mümkün ve meşru olduğunu göstermektedir. Hz. Peygamber döneminde farklı kabilelerin Kur'ân'ı kendi lehçelerine uygun şekilde okuyabildiği bilinmektedir. Sahih bir rivayete göre Hz. Ömer, Hişâm b. Hakîm ile arasında geçen bir olayı şöyle anlatmaktadır: Resûlullah (sav) hayattayken Hişâm'ın namazda Furkan Sûresi'ni okuduğunu işittim. Ancak kırâati, bana Peygamber'in öğrettiğinden farklıydı. Neredeyse namazda müdahale edecektim ama selam verene kadar sabrettim. Namaz bitince yakasından tutup, "Bu sûreyi sana böyle kim öğretti?" diye sordum. "Resûlullah (sav)" dedi. Ben de, "Yalan söylüyorsun, çünkü bu sûreyi bana farklı bir şekilde okuttu" diyerek onu Peygamber'in huzuruna götürdüm."Ey Allah'ın Elçisi! Bu adam Furkan Sûresi'ni bana öğrettiğinizden başka bir şekilde okudu" dedim. Resûlullah, "Ey Ömer, bırak onu" buyurdu. Sonra Hişâm'a, "Oku" dedi. O da duyduğum şekilde okudu. Peygamber, "Bu sûre böyle indirildi" buyurdu. Ardından bana dönerek, "Ey Ömer, sen de oku" dedi. Ben de bana öğrettiği gibi okudum. Bu defa da, "Bu da böyle indirildi" buyurdu. Son olarak, "Kur'ân yedi harf üzere indirilmiştir. Hangisi size kolay gelirse onunla okuyun" buyurdu.[1] Yedi harfin Hz. Peygamber'e dayandığına dair farklı rivâyetlerde mevcuttur.[2] Ayrıca, Medine mihrabında bazı heyetlerin gelişine binaen o heyetlerin şivesiyle ayetlerin okunduğuna dair nakiller bulunmaktadır. Bu bağlamda, söz

---

* Bu çalışma, Dumlupınar Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsünde devam etmekte olan 'Mekke-Medine Lehçeleri ve Kırâat Ekolleri Bağlamında Hz. Peygamberin Kırâat Özellikleri' adlı Yüksek Lisans tezinden türetilmiştir.

** Yüksek Lisans Öğrencisi, Dumlupınar Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kur'ân-ı Kerim Okuma ve Kırâat İlmi ABD, sezaigun43@gmail.com, ORCID: 0009-0006-4311-5395

*** Doç. Dr., Dumlupınar Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kur'ân-ı Kerim Okuma ve Kırâat İlmi ABD, alaaddin.salihoglu@dpu.edu.tr, ORCID: 0000-0002-2390-6679

1 Ebû ʿAbdullâh Muḥammed b. İsmâʿîl b. İbrâhîm el-Buḫârî el-Buḫârî, *el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ*, thk. Muḥammed Zuheyr en-Nâṣır (Beyrut: Dâru Ṭavḳi'n-Necât, 1422), 4/184.

2 el-Ahrufü's-seb'a hakkındaki detaylı rivâyetler ve açıklamalar için bk. Celâlüddîn Abdurrahmân B. Ebî Bekr es-Süyûtî, *el-ittḳân fî ʿulûmi'l-ḳurʾân*, thk. Merkezü'd-Dirâsâti'l-Kurâniyye (Medine: Kral Fehd Mushaf Basım Kurumu, 1426), 1/306.

konusu farklı kırâatlerin örnek oluşturma ve ruhsat teşkil etme amacıyla zaman zaman uygulandığı kanaatindeyiz. Bununla birlikte, Hz. Peygamber'in her gün Medine mihrabında farklı kırâatle tilâvet ettiği yönündeki bir anlayış, mantıklı görülmemektedir. Bu çalışmanın temel amacı, Mekke ve Medine kırâat ekolleri ile Arap lehçeleri arasındaki ilişkiyi mukayeseli olarak incelemek ve Hz. Peygamber'in (s.a.v.) hicretten vefatına kadar olan süreçte Medine'de okuduğu kırâatin fonetik (usûl) bakımından özelliklerini tespit etmektir. Bu çalışmada ulaşılması amaçlanan sonuçlar, salt kesin bilgi ve rivayetlerden ziyade, mevcut bulguların verilerin değerlendirilmesi ve çapraz analizler yoluyla tümevarımsal mantık çerçevesinde yorumlanmasına dayanmaktadır. Ayrıca, Kâlûn rivayeti Medine halkının kırâat kültürünü yansıtması bakımından önemli bir referans olarak değerlendirilmiş, bu sebeple çözümlemenin yapılamadığı bazı noktalarda Kâlûn rivayeti esas alınmıştır. Bu noktada kırâat ilmini ve lehçenin kavramsal boyutu üzerinde durmak ardından aralarında ilişkiyi incelemek yerinde olacaktır.

1.Kırâat İlmi ve Lehçenin Tanımı

Kırâat kelimesi, ka-ra-e **(قرأ)** fiilinden türetilmiş ismi mastardır.[3] Sözlükte sesli veya sessiz okumak, telaffuz etmek, tilavet etmek anlamlarına gelir.[4] Kur'ân-ı Kerim'de "Kur'ân'dan kolayınıza geleni okuyun"[5] meâlindeki ayette kırâat lafzı tilâvet manasına gelmiştir.[6] Terim olarak ise her bir Kırâat İmamının, kendine özgü rivayet zinciriyle belirli usûl ve kâideler çerçevesinde Kur'ân'ı diğer imamlardan farklı bir usûl ile tilâvet etmesini ifade eder.[7] Kırâat ilmi, Kur'ân-ı Kerîm'i rivayet eden kırâat imamlarının, lafız ve telaffuzla ilgili olarak hazf, isbât, tahrîk, iskân, fasl, ittisâl, isbât, ibdâl ve diğer telaffuz şekillerini konu edinip rivâyete dayalı ihtilaf ve ittifaklarını inceleyen bir ilim dalıdır.[8]

Lehçe ise sözlükte le-he-ce **(لهج)** fiil kökünden dil ucu, lisân, aksân anlamına gelir.[9] Lehçe, kişinin alışık olduğu ve yetiştiği lisan olup konuşmada görülen konuşma tınısındaki farklılık ve telaffuz şekli gibi özellikleriyle ayırt edilir. Bu yönüyle lehçe, kişinin veya bir topluluğun doğuştan itibaren alışkanlık edindiği üzerinde yetiştiği konuşma biçimidir.[10] Bu konuşma biçimi, kişinin yetiştiği çevrede yaşayan bireylerle iletişim kurmasını ve aralarında geçen konuşmaları anlamasını kolaylaştırır.[11] Diğer bir tarifte Lehçe, belirli bir topluluğa ait bireylerin ortaklaştığı, kendine has dilsel

---

3 Muhammed B. Mükerrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-ʿArab*, nşr. Abdullah Ali el-Kebîr (Beyrût: Dâru Sâdır, ts.), "abd", 1/130.

4 Abdülhamit Birışık, *Kıraat İlmi ve Tarihi* (Bursa: Emin Yayınları, 2024), 21.

5 Hayreddin Karaman (ed.), *Kur'an Yolu: Türkçe Meâl ve Tefsir* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2014), 5/489-490.

6 Nurettin Başyiğit, *Tilâvette Tertîl ve Temsîl Güzel Kur'ân Okuma Usulü* (Bursa: Emin Yayınları, 2013), 39.

7 Ramazan Pakdil, *Ta'lim, Tecvid ve Kıraat* (İstanbul: İFAV, Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2016), 353.

8 Ebü'l-Abbas Ahmed b. Muhammed b. Ebû Bekir Kastallânî, *Letâifü'l-İşârât Li Fünûni'l-Kırâât*, thk. Merkezü'd-Dirâsâti'l-Kurâniyye (Medine: Kral Fehd Mushaf Basım Kurumu, 1434), 1/355.

9 İbn Manzûr, "abd", 1/359.

10 İbn Manzûr, "abd", 1/359.

11 Abduh er-Râcihî, *el-Lehecatü'l-Arabiyye fi'l-kıraati'l-Kur'aniyye* (Mısır: Dârü'l-Maʿrifeti'l-Câmiʿiyye, 1996), 37.

özellikler taşıyan konuşma biçimidir. Aynı dil içinde yer alır, ancak coğrafî ayrışma veya sosyal etkileşim gibi etkenlerle farklılık gösterir.[12] Kırâat ve lehçenin kavramsal çerçevesi ortaya konulduktan sonra, kırâat ve lehçe arasındaki ilişkiyi ele almak yerinde olacaktır.

2. Kırâat ve Lehçe İlişkisi

Kur'ân-ı Kerîm her ne kadar Kureyş lehçesi üzere nazil olmuşsa da farklı lehçelere ait kelime çeşitlerini de içinde bulundurmaktadır.[13] Kureyş lehçesi, Kur'an'ın indiği ana lehçe olmakla birlikte, diğer kabilelerin lehçeleri de kırâatlarde kendini göstermiştir.[14] Muhammed b. Cerîr et-Taberî'nin Yedi harf, Kur'ân'daki yedi lehçedir; bunlar, Arap kabilelerinden yedi ayrı kabilenin farklı dillerine ait olup Kur'ân'ın tamamında dağınık olarak bulunmaktadır görüşü farklı lehçelerin Kur'an-ı Kerîmde mevcut olduğunu göstermektedir.[15] Bu bağlamda öne çıkan görüşlerden biri de hadislerde geçen "yedi harf" ifadesinden maksadın yedi farklı Arap lügati olduğudur.[16] Bu yorum, Kur'ân'ın tilaveti ile lehçeler arasında doğrudan bir ilişki olduğunu göstermektedir. Kırâat ilmindeki farklı okuyuş kültürü Kur'ân'ın nazil olduğu dönemdeki Arap toplumunun kullanmış olduğu lehçe çeşitleri ile doğrudan ilişkilendirilebilir.[17] Lehçelerle zenginleşen bu okuma kültürü, Kur'an'ın okunmasında, anlaşılmasında ve tefsirinde kendisini göstermektedir. Farklı lehçeler, insanların Kur'ân'ı kendi ses yapılarıyla daha kolay anlamalarını ve benimsemelerini sağlamıştır.[18] Mekke ve Medine gibi şehirlerde zamanla ortak bir dil oluşmuş olsa da, farklı kabilelerin lehçeleri bu dili etkilemiş ve kırâatlerdeki usûl farklılıklarının ortaya çıkmasına yol açmıştır.[19] Kırâat imamlarının farklı bölgelerde ve dil çevrelerinde yetişmiş olmaları da bu lehçe temelli farklılıkların sistematik hale gelmesine katkı sağlamıştır[20]. Mekke, Medine, Basra ve Kûfe gibi merkezlerde gelişen kırâat ekolleri, bölgedeki lehçelerin etkisiyle şekillenmiş ve zamanla ilmi bir disiplin hâline gelmiştir. Söz konusu ekoller hem sahih rivâyet zincirleriyle hem de bölgede bulunan lehçelerin fonetik özellikleri ile İslam dünyasında farklı coğrafyalarda kabul görerek yaygınlaşmıştır. Böylece kırâat ilmi, sadece bireysel okuyuş tercihleriyle sınırlı kalmamış, belirli kurallar çerçevesinde şekillenen ve talim yoluyla aktarılan bir gelenek hâlini almıştır.[21] Bu gelenek kırâat ekollerinin oluşmasında ve bir sistem

---

12 Muhammed Sâlim Muhaysin, *el-Muktebes mine'l-lehecati'l-Arabiyye ve'l-Kur'âniyye* (Mısır: Müesseset Şebâb el-Câmiʿa, 1986), 7.

13 Lokman Şan - Kevser Kırmızıçiçek, "Kıraat Lehçe İlişkisi", *Dicle İlahiyat Dergisi* 24/1 (26 Haziran 2022), 98.

14 Abdulhalim Turan, *Kıraat İlminde Yedi Harf Lehçe İlişkisi* (Fırat Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2019) ((TDV İslâm Araştırmaları Merkezi)), VIII, 59 y./15.

15 Ebû Caʿfer Muḥammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmilî eṭ-Ṭaberî, *Câmiʿu'l-Beyân ʿan Teʾvîli ʾÂyi'l-Ḳurʾân*, thk. ʿAbdullah b. ʿAbdulmuḥsin et-Turkî (b.y.: Dâru Hicr, 1422/2001), 1/55.

16 Mehmet Zülfi Cennet - Abdullah Bedeva, "Kiraat Farklılıklarının Dilbilimsel İmkân Zemininde Dair Bir İnceleme", *EKEV Akademi Dergisi* 87 (21 Eylül 2021), 364.

17 Mehmet Dağ, *İhticâc Bağlamında: Geleneksel Kıraat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2011), 56.

18 Muhsin Demirci, "el-Ahrufü's-seb'a", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 05 Haziran 2025).

19 Turan, *Kıraat İlminde Yedi Harf Lehçe İlişkisi*, 26.

20 Dağ, *İhticâc Bağlamında*, 58.

21 Dağ, *İhticâc Bağlamında*, 63.

haline gelmesine vesile olmuştur. Bu itibarla ekollerin oluşum süreci ve bölgesel boyutları ele alınacaktır.

3. Kırâat Ekolleri

Hz. Peygamber'in izin verdiği yedi harf ruhsatı, farklı lehçelere ve okuyuşlara imkan tanıyarak Kur'ân'ın geniş kitlelere ulaşmasını sağlamıştır.[22] Hz. Ebû Bekir döneminde Yemâme Savaşı'nda birçok hâfız sahâbînin şehit olması üzerine Kur'ân'ın mushaf hâlinde ilk defa bir araya getirilmesi sağlanmış; daha sonra Hz. Osman devrinde, farklı bölgelerde ortaya çıkan kırâat farklılıklarının toplumda ihtilafa sebep olması üzerine bu mushaf esas alınarak çoğalttığı faaliyet, kırâat ekollerinin şekillenmesinde önemli bir dönüm noktası olmuştur.[23] Dönemin belli yerleşim merkezlerine Mushaf'la birlikte görevlendirilen kâriler, farklı bölgelerde kırâat ekollerinin teşekkül etmesine ve zamanla sistemleşmesine katkı sağlamıştır.[24] Kırâat ilmi için geçmişten günümüze gelen rivâyetler, bu ilmin yazılı değil, rivâyet ve işitmeye dayalı bir yöntemle nesilden nesile intikal ettiğini ortaya koymaktadır. Nitekim Zeyd b. Sâbit'ten nakledilen rivâyette, 'Kırâat bir sünnettir' denilerek, Kur'an okuyuşunun vahiy kaynaklı bir gelenek olduğu vurgulanmaktadır.[25] Bu bağlamda Kırâatler, nesilden nesile senedle aktarılmış ve zamanla Medine, Mekke, Kûfe, Basra ve Şam gibi merkezlerde bazı imamların rivâyetleri etrafında kırâat ekolleri oluşmuştur. Bu bölgelerde halk, önde gelen imamların kırâatlerini esas alarak okumalarını sürdürmüş; zamanla söz konusu kırâatler imamlarına büyük teveccüh göstermiştir.[26] Bu durum, kırâat ilminin sadece lehçe farklılıklarına dayanan bir alan değil, aynı zamanda sağlam bir rivâyet zincirine ve uygulama birliğine dayanan bir ilim olduğunu göstermektedir. Kırâat ekolleri de bu yapının merkezinde yer almakta; her biri kendi rivâyeti, lehçesi ve kârisi ile bu kültürü taşımaktadır. Bu minvalde çalışmada ele alınacak konu özelinde çeşitli bölgelere yayılan ekollerden hicaz bölgesinde bulunan Mekke ve Medine kırâat ekolleri hakkında bilgi verilecektir.

3.1. Hicaz Bölgesi Kırâat Ekolleri (Mekke-Medine Kırâatleri)

Medine'de kırâat ilmi, Hz. Peygamber'den itibaren Mescid-i Nebevî ve Suffa mektebinde şekillenmiştir. Medine'de Kur'ân-kırâat eğitiminde öncü isimler sahabeden Ömer b. el-Hattâb, Übey b. Kâ'b, Ubâde b. Sâmit, Osman b. Affân, Zeyd b. Sâbit'tir. Bu sahabelerden ders alan ve sonraki Tâbiîn nesline hocalık yapan öncü sahabe ise Ebû Hüreyre, Abdullah b. Ayyâş, Abdullah b. Abbas gibi isimler yer alır. Tabiin döneminde Medine'de kırâat eğitimi denilince Saîd b. el-Müseyyeb, Salim b.

---

22 İrfan Çakıcı, "Kıraat Olgusunun Ortaya Çıkışı ve Gelişimi" (Uluslararası Din Bilimleri Sempozyumu, Türk İslam Dünyası Sosyal Araştırmalar Dergisi: Asoscongres, 2018), 535.

23 Recep Koyuncu - Süleyman Kılıç, "İbnü'l-Cezerî Öncesi Kıraat Ekollerine Genel Bakış", *Kilitbahir* 23 (18 Eylül 2023), 193.

24 Koyuncu - Kılıç, "İbnü'l-Cezerî Öncesi Kıraat Ekollerine Genel Bakış", 194.

25 Ahmed b. Musa b. el-Abbas et-Temîmî Ebû Bekir el-Bağdadî İbn Mücâhid, *Kitabu's-Seb'a fi'l-kırâ'at*, thk. Şevki Dayf (Kâhire: Dâru'l-Meârif, 1119), 49.

26 İbn Mücâhid, *Kitabu's-Seb'a fi'l-kırâ'at*, 50.

Abdullah b. Ömer b. el-Hattâb, Ömer b. Abdülaziz, Mervan b. Hakem gibi isimler öne çıkmaktadır.[27]

Medine Kırâat ekolünün en önemli temsilcilerinden biri Ebû Abdurrahmân Nâfi‘ b. Abdurrahmân b. Ebî Nuaym'dır.[28] Medine-i Münevvere'de, özellikle Mescid-i Nebevî'de insanlara Kur'ân öğretmekle meşgul olmuş, böylece Medine kıraat imamı konumuna ulaşmıştır. Onun kırâati, Medine halkının kırâati olarak kabul görmüş ve özellikle Mescid-i Nebevi'nde altmış yıl boyunca cemaatin imamlığını yapmıştır.[29] Şeyhi Ebû Ca‘fer'in vefatından sonra (821/1418) onun hilafeti ve kırâat makamı, âlimler ve halk tarafından ortak bir şekilde Nâfi‘ye tevdi edilmiştir. Onun kırâatini rivâyet eden Kâlûn ve Verş, bu ekolün sonraki nesillere aktarılmasında önemli rol oynamışlardır. [30] Medine Kırâat imamlarından biride Ebû Ca‘fer Yezîd b. el-Ka‘ka‘ el-Mahzûmî el-Medenî'dir.[31] Kur'ân'ı İbn Abbas, Ebû Hüreyre ve Abdullah b. Ayyâş'a arz ettiği rivâyet edilmiştir. Yahya b. Mu‘în, Ebû Ca‘fer'i Medine halkının kırâat imamı olarak zikretmiş ve ona "İmam" lakabının verildiğini belirtmiştir. Onun kırâatini İbn Cemmâz ve İbn Verdân rivâyet etmiş ve bu ekolde önemli rol üstlenmişlerdir.[32]

Mekke Ekolünde ise Abdullah b. Sâib, Attâb b. Esîd, Osman b. Talha gibi önde gelen isimler ile Abdullah b. Ömer b. el-Hattâb, Abdullah b. Zübeyr b. Avvâm gibi sahabeler Mekke'de kırâat ilmi konusunda dersler verdiler. [33] Mekke kırâat ekolünün temelini Ebû Ma‘bed Abdullâh b. Kesîr b. Amr ed-Dârî oluşturur.[34] Onun kırâati Bezzî ve Kunbül tarafından rivâyet edilmiştir.[35] Mekke ekolü, sahih kırâatlerin yayılmasında ve korunmasında önemli bir merkez olmuştur. Mekke kırâat imamlarından bir diğeri de Ebû Hafs Ömer b. Abdirrahman b. Muhaysın es-Sehmî'dir.[36] Arapçasının mükemmelliğine, kırâat konusundaki ehliyetine ve İbn Kesîr ile birlikte Mekke'de şöhret bulmasına rağmen şâz kırâat imamı olarak on dört kırâat arasında zikredilmiştir.[37] Onun kırâatini Bezzî ve İbn Şenebûz rivayet etmişlerdir.

Medine ve Mekke kırâat ekolleri, Hz. Peygamber'den başlayarak nesilden nesile aktarılan sağlam rivâyet zincirleri ve farklı lehçelerin etkisiyle şekillenmiştir. Bu bölgelerde gelişen kırâat usûlleri, hem Kur'an'ın özgünlüğünü koruma hem de Arap dilinin lehçe çeşitliliğini yansıtma açısından büyük önem taşır. İşte bu bağlamda, Hicaz bölgesinde ortaya çıkan kırâat yöntemleri ve lehçeler arasındaki ilişki Hz. Peygamberin usûlünü yansıtmaktadır.

---

27 Koyuncu - Kılıç, "İbnü'l-Cezerî Öncesi Kıraat Ekollerine Genel Bakış", 195.

28 Semîr Şerîf İstîtiyye, *el-Kıraatü'l-Kur'aniyye beyne'l-Arabiyye ve'l-esvati'l-lugaviyye* (Ürdün-İrbid: Âlemü'l-Kütübi'l-Hadîs, 2005), 1/161.

29 İstîtiyye, *el-Kıraatü'l-Kur'aniyye*, 1/163.

30 İstîtiyye, *el-Kıraatü'l-Kur'aniyye*, 1/163.

31 İstîtiyye, *el-Kıraatü'l-Kur'aniyye*, 1/235.

32 İstîtiyye, *el-Kıraatü'l-Kur'aniyye*, 1/237.

33 Koyuncu - Kılıç, "İbnü'l-Cezerî Öncesi Kıraat Ekollerine Genel Bakış", 198.

34 İstîtiyye, *el-Kıraatü'l-Kur'aniyye*, 1/57.

35 İstîtiyye, *el-Kıraatü'l-Kur'aniyye*, 1/55.

36 İstîtiyye, *el-Kıraatü'l-Kur'aniyye*, 1/327.

37 İstîtiyye, *el-Kıraatü'l-Kur'aniyye*, 1/329.

4. Kırâatteki Usûl ve Lehçelerin Karşılaştırılması

Hz. Peygamber'in Kur'ân'ın "yedi harf" üzere indirildiğini bildirmesi sahih hadislerle sabittir. Bu durum, farklı Arap lehçelerinin Kur'ân tilâvetinde kullanılmasına izin verildiğini ortaya koymaktadır.[38] Kırâat ilmindeki usûl farklılıkları ile lehçeler arasındaki bağlantı, temelde fonetik farklılıklardan kaynaklanmaktadır. Hemze, feth, imâle, sıla, mim-i cem', işmâm, idğam ve izhâr gibi hususlarda farklı telaffuz biçimleri, kırâatlerin Arap dilinin çeşitli lehçelerinden etkilenerek şekillenmesini sağlamıştır. Bu çalışmanın kapsamını bildirinin sınırları içinde tutmak amacıyla, lehçeler ile kırâat arasındaki ilişki dört temel başlık altında incelenecek ve somut örneklerle açıklanacaktır.

4.1. Hemze

Hemze,[39] çıkış yeri, yazım biçimi ve kullanım alanı bakımından eliften ayrılan, özgün niteliklere sahip bağımsız bir harftir. Bu özellikleriyle Arap alfabesinde kendine ait bir yer edinmiştir.[40] Kırâat ilminin Tecvîd literatüründe ise hemze, genellikle harekeli elif olarak tanımlanmakla birlikte, telaffuzu güç harflerden biri olup boğazın en uzak kısmından (Aksa'l-Halk, Avvelu's-Sadr)[41] çıkar.[42] Mahreç açısından değerlendirildiğinde, hemze boğazın en dip noktası, yani gırtlak ile göğüsün birleştiği yerden çıkar. Bu yönüyle, ağız boşluğundan çıkan ve herhangi bir mahreç özelliği bulunmayan elif harfinden ayrılır.[43] Kırâat ilminde önemli yer tutan Hemzenin[44] telaffuzu genel olarak Tahkîk ve Tahfîf olmak üzere iki temel yaklaşıma ayrılmaktadır.[45] Tahkîk, hemzenin telaffuzunda harfin mahreç ve sıfat özelliklerinin en üst düzeyde gözetildiği, tilâvet anında fonetik ilkelerine tam bağlı kalınarak gerçekleştirilen okuyuş tarzıdır.[46] Hemzenin hakkının tam verilerek güçlü ve keskin şekilde telaffuz edilmesidir.[47] Tahkîk kaynaklarda Temîm, Esed, Ukayl, Kays, Benî Seleme lehçelerinde bulunan okuyuş tarzıdır.[48] Hicazlılar hemzeyi fesahat göstermek için tahkikle okur onun haricinde tercih etmezler.[49] Tahfîf, hemzenin okunuşunda görülen bir yöntem olup, kelime anlamı olarak hafifletmek ya da

---

38 Konuyla ilgili detaylı bilgi için bk. es-Süyûtî, *el-itḳān fī ʿulûmi'l-ḳurʾân*, 1/310.

39 Hemzenin yazım kuralları hakkında detaylı bilgi için bk. Alaaddin Salihoğlu, *Osmanlı Kırâat Âlîmî Rîzelî Hâfız Hüseyin Efendi ve Râ'iyye Şerhî İnceleme ve Tahkik* (İstanbul: Filiz Kitabevi, 2024), 30.

40 A. Yaşar Koçak, "Hemze (arap Dilinde)", *Şarkiyat Mecmuası* 13 (19 Aralık 2011), 83.

41 Alaadin Saleh - Ali Bulut, "Hemze'nîn ' "İlmu Resmî"l-Masâhîf' Ve Kıraâttekî Yerî", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 37 (01 Aralık 2016), 78.

42 Yaşar Akaslan, "Kırâat İlmi Sistematiğinde Usûl Kavramları", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 43 (28 Aralık 2017), 221.

43 İsmail Durmuş, "Hemze", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17/191.

44 Hemze hakkında detaylı ve daha geniş bilgi için bk. Alaaddin Salihoğlu, *Zabtu'l-Mushaf* (Ankara: İlâhiyat, 2025), 179.

45 Akaslan, "Kırâat İlmi Sistematiğinde Usûl Kavramları", 221.

46 Elif Nur Ömeroğlu, *Kıraat İlmi Bağlamında Hemze ve Hükümleri* (Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2020) ((TDV İslâm Araştırmaları Merkezi)), XVI, 108 y./18.

47 İbn Manzûr, "abd", 1/21.

48 Ömeroğlu, *Kıraat İlmi Bağlamında Hemze ve Hükümleri*, 19.

49 Durmuş, "Hemze", 17/191.

yumuşatmak demektir.[50] Tahfîf, harflerin ağır olan telaffuz özelliklerinin, ses fonetiğinin, hafifletilerek gerçekleştirilen kolay ve akıcı bir okuyuş tarzıdır.[51] Tahfîf kaynaklarda Hicaz bölgesinde yani Mekke, Medine, Huzeyl, Kinâne, Sakîf ve Hevâzin Lehçelerinde bulunan okuyuş tarzıdır.[52] Telaffuzu zor olan hemzenin okunuşunda Araplar kolaylık için çeşitli Tahfîf yollarına başvurmuştur. Lehçeler doğrultusunda Tahfîf'te teshîl, Nakl, ibdâl gibi farklı okuyuş biçimleri meydana gelmiştir.[53]

4.1.1. Teshîl

Teshîl lügatte, zorluğu ortadan kaldırmak ve kolaylaştırmak anlamına gelir.[54] Terim olarak ise, hemzenin kendi harekesine uygun bir med harfi ile asıl mahreci arasında telaffuz edilmesi şeklinde tanımlanır.[55]

a) Hemze ile elif arasında olur. Örneğin **(ءَاَعْجَمِيٌّ)** lafzı gibi. Burada Verş, İbn Kesîr, Hafs rivâyetlerinde uygulanır.[56]
b) Hemze ile yâ arasında olur. Örneğin **(اَاِنَّكُمْ)** lafzı gibi. Burada Nâfi', İbn Kesîr, Ebû Ca'fer, Ebû Amr, İbn Muhaysın ikinci hemzede teshil uygularlar.[57]

c) Hemze ile vâv arasında olur. Örneğin **(اَاُوْنَبِّئُكُمْ)** lafzı gibi. Burada Verş, İbn Kesîr, İbn Muhaysın hemzeyi teshil ile okur.[58]

d) Medine kırâat imamlarından Kâlûn, hemzede teshîl uygulamasını benimsemiştir. Aynı şekilde, Mekke ve Medine kıraat ekollerine mensup imamların tamamı hemze konusunda teshîli esas almışlardır.
Hz. Osman döneminde gerçekleştirilen mushaf istinsahı sürecinde, hemzenin kitabetinde teshîl uygulamasına dayalı bir yazım sistemi benimsenmiştir. Bu sistemde hemze, teshîl işlemine tabi tutulduğu harfin sembolü aracılığıyla temsil edilmiştir. Örnek vermek gerekirse, vav harfi ile teshîl edilme durumuna giren bir hemze, mushaf hattında doğrudan vav harfinin formu ile resmedilmiştir. Ayrıca istinsah faaliyetlerini tanzim eden devlet otoritesinin benimsediği bu teshîl sistemi, hemzenin kitabetinde tahfîf uygulamasını standart hale getirmiştir. Bu düzenleme ile hemze yazımında teshîl ilkesi, mushaf hattının resmi yazım geleneği olarak tesis edilmiştir.[59]

Sonuç olarak Hemzenin Kırâati konusunda Mekke-Medine imamlarının uygulamaları ve yine aynı bölgede bulunan Arap kabilelerinin lehçelerindeki uygulamaları arasında bağ olduğu tespit edilmiştir. İbn Kesîr, Nâfi', Ebû Ca'fer gibi

---

50 Ömeroğlu, *Kıraat İlmi Bağlamında Hemze ve Hükümleri*, 19.
51 İbn Manzûr, "abd", 1/22.
52 Muhaysin, *el-Muktebes*, 85.
53 Muhaysin, *el-Muktebes*, 85.
54 Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihâh tâcü'l-lüga*, thk. Muhammed es-Şâmî (Kâhire: Dâru's-Hadîs, 2009), 568.
55 Akaslan, "Kırâat İlmi Sistematiğinde Usûl Kavramları", 225.
56 Ahmed B. Muhammed Bennâ, *İtḥâfü Fużalâʾi'l-Beşer Bi'l-Ḳırâʾâti'l-Erbaʿate ʿaşer*, thk. Şabân M. İsmâîl (Beyrût: Âlemü'l-Kütüb, 1987), 1/178.
57 Bennâ, *el-İtḥâf*, 1/186.
58 Bennâ, *el-İtḥâf*, 1/188.
59 Salihoğlu, *Zabtu'l-Mushaf*, 181.

Medine ve Mekke İmamlarının hemzenin telaffuzunda tahfîf uygulaması hakimdir. Medine halkı hemzenin tahkîk ile kırâati konusunu yadırgamıştır.[60]

> Rivayete göre, Halife Mehdî hac esnasında Medine'de bulunduğu sırada, Kûfe kurrâsından olan Kırâat imamı Kisâî'yi Mescid-i Nebevî'de imamlığa tayin eder. Kisâî, namaz esnasında tahkik-i hemze ile Kur'an okur. Namazın ardından cemaatten bazı kişiler bu okuyuşu eleştirerek, "Resûlullah'ın mescidinde Kur'ân'ı hemzeliyorsun öyle mi?" şeklinde tepki gösterir. Bu tepkilere karşılık olarak Hz. Ali'nin, "Kur'an Kureyş lehçesiyle indirilmiştir; Kureyşliler asla hemzelemezdi. Eğer Cebrâil, Kur'an'ı Hz. Peygamber'e hemze ile indirmemiş olsaydı, biz de hemzelemezdik" dediği nakledilir.[61]

Bu rivâyet, Medine kırâat geleneğinde hemze için teshîl uygulamasının yaygın bir şekilde benimsendiğini ortaya koymaktadır. Nitekim başta Nâfi', Kâlûn ve Ebû Ca'fer'in okuyuş uygulamaları olmak üzere Medine kırâat ekolünde teshîl kültürü bölgesel lehçeler ve yerel dil özelliklerinin etkisiyle şekillenmiş ve bu durum Medine kurrâsının hemze ile ilgili okuyuş tercihlerinde belirleyici bir faktör olarak kendini göstermiştir. Benzer şekilde Mekke kırâatinde de İbn Kesîr ve İbn Muhaysın hemze okuyuşunda tahfîf yöntemini tercih etmiştir. Bu karşılaştırmalı analiz sonucunda hem Mekke hem Medine kırâatleri ve lehçelerinin hemze uygulamasında gösterdiği ortak teshîl temayülü dikkate alındığında, Hz. Peygamber'in Medine mescidinde okumuş olduğu hemze uygulamasının da teshîl şeklinde olabileceği sonucuna ulaşılmaktadır.

4.1.2. Nakl

Nakl, kelimesi sözlükte taşların akarsu gibi yer değiştirmesi, devenin ayağında oluşan yara, konuşmada çeviklik (hazırcevaplık) gibi anlamlara gelir.[62] Hemze, kelime ortasında veya iki kelime arasında bulunduğunda, kendisinden önceki harf sâkin ise hazfedilir ve harekesi önceki harfe aktarılır.[63] Örneğin (ٱلْأَخِرَةِ) lafzının (ٱلَأْخِرَةِ) şeklinde; (وَٱلْأَرْضُ) lafzının (وَلَرْضُ) şeklinde; (قُلْ أُوحِيَ) lafzının (قُلُو حِيَ) şeklinde telaffuz edilmiştir. Arapların lehçelerinden kaynaklı olan bu uygulaması sahih kırâatlere de yansımıştır. Kırâat imamlarından Nakl uygulamasını özellikle Nâfi' kırâatinin Verş rivâyetinde görmek mümkündür. Kâlûn, Ebû Ca'fer, İbn Verdân rivâyetinde de nakl uygulaması görülmektedir.[64] Bazı Kırâat İmamlarının da birtakım şartlar ile Nakl yaptığı görülmektedir. Örneğin İbn Kesîr **(ٱلَقْرَاْنُ)** lafzında **(ٱلْقُرَانُ)** şeklinde nakl yapmıştır.[65] İbn Muhaysın da **(ٱلَقْرَاْنُ)** lafzında **(ٱلْقُرَانُ)** şeklinde;

---

60 Durmuş, "Hemze", 17/191.

61 Durmuş, "Hemze", 17/191.

62 Cevherî, *es-Sihâh tâcü'l-lüga*, 1166.

63 Kadir Örnek, *Usûl İhtilafları Bağlamında Kıraat Lehçe İlişkisi* (Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2023) ((TDV İslâm Araştırmaları Merkezi)), 181 y./111.

64 Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-Kırâati'l-Aşr*, thk. Ali Muhammed Ed- Dabbâ' (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, t.s), 2/409.

65 Abdurrezzak Karahan, *Mekke Kıraat Ekolüne Metodolojik Bir Bakış (İbn Kesir ve İbn Muhaysın Kıraatleri Özelinde İnceleme)* (Necmettin Erbakan Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2024) ((TDV İslâm Araştırmaları Merkezi)), 100 y./64.

nakl yapmıştır.[66] Ayrıca **(وَسَلُوا), (وَسَلْهُم), (فَسَلِ), (فَسَلُوهُنَّ)** lafızlarında da nakl uygulamıştır.[67] Nakl uygulamasını yapan imamların çoğunun hicaz bölgesinden olduğu görülmektedir. Lehçelerde ise nakl uygulaması Kureyşlilerin şiirlerinde vezin uyumundan kaynaklı hemzenin harekesinin öncesine aktarıldığı görülmektedir. Örneğin **(مُسْتَلْئِمْ)** lafzının **(مُسْتَلِمْ)** şeklinde telaffuz edilmiştir.[68]

Mekke ve Medine kırâat usûllerinin incelenmesi neticesinde, Hz. Peygamber'in tilavetinde nakl uygulamasının sürekli olarak yer almadığı sonucuna varılmaktadır. Mevcut rivayetler ve lehçe farklılıkları dikkate alındığında, naklin bazı kırâat ekollerinde belirli şartlar altında ortaya çıktığı; ancak bu uygulamanın Hz. Peygamber döneminde kırâat usûlünün temel ve sabit bir parçası olmadığı kanaati güç kazanmaktadır. Dolayısıyla, Mekke ve Medine çevresindeki farklı kırâat geleneklerinin nakl uygulamasını farklı biçimlerde yansıttığı ve bu çeşitliliğin, Hz. Peygamber'in tilavetinde sürekli olarak nakil uygulamasına yer vermemiş olabileceği sonucunu ortaya çıkarmıştır.

4.1.3. İbdâl

İbdâl[69], sözlükte yerine başkasını koymak[70], bir şeyi bir şeyle değiştirmek[71] anlamına gelir. Kırâat ilminde, sâkin hemzenin kendisinden önceki harfin harekesi türüne göre bir med harfine dönüştürülmesidir.[72] Hemze, kendisinden önce gelen harfin harekesine bağlı olarak fethâda med elif, kesrâda yâ ve dâmmede vâv harfine dönüştürülür.[73] Örneğin **(المؤمنون)** lafzı **(المومنون)** telaffuz edilir.[74] Nâfi'in râvisi Verş, Ebû Ca'fer ve Ebû Amr'ın râvisi Sûsî, vakf ve vasl esnasında bu yöntemi tatbik etmektedir.[75] Vakıf durumunda, Hemze'nin ibdâl edilmesi uygulaması Hamza tarafından da uygulanmaktadır.[76] Ebû Ca'fer ile Sûsî, hemzenin sâkin bulunması hâlinde, birkaç kelime dışındaki çoğu durumda ibdâl uygulamasını gerçekleştirirler.[77] Mekke imamlarından İbn Muhaysın, ibdâl yapmaktan kaçınmış ve bu yöntemi kullanmamıştır.[78] Lehçelerde ibdâl uygulaması kapsamında, Kureyş, Gatafân'ın büyük bir kısmı ve Kinâne kabilelerinde hemze harfinin ya (ي) veya vav (و) harfine ibdâl edilmesi yahut hemzenin hazfiyle birlikte harekesinin önceki harfe

---

66 Akaslan, "Kırâat İlmi Sistematiğinde Usûl Kavramları", 223.

67 Karahan, *Mekke Kıraat Ekolüne Metodolojik Bir Bakış (İbn Kesir ve İbn Muhaysın Kıraatleri Özelinde İnceleme)*, 64.

68 Örnek, *Usûl İhtilafları Bağlamında Kıraat Lehçe İlişkisi*, 113.

69 Süleyman b. Salim b. Reca es-Sehimi, *İbdalu'l-hurûfi fi lehecati'l-arabiyye* (Medine: Mektebetü'l-Gurabâi'l-Eseriyye, 1995), 76.

70 Cevherî, *es-Sihâh tâcü'l-lüga*, 81.

71 İbn Manzûr, "abd", 1/48.

72 Saleh - Bulut, "Hemze'nîn ' "İlmu Resmî"l-Masâhîf' Ve Kıraâttekî Yerî", 81.

73 Ömeroğlu, *Kıraat İlmi Bağlamında Hemze ve Hükümleri*, 21.

74 Saleh - Bulut, "Hemze'nîn ' "İlmu Resmî"l-Masâhîf' Ve Kıraâttekî Yerî", 81.

75 İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/390.

76 İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/390.

77 Ebû Amr Osmân B. Saîd ed-Dânî, *et-Teysîr fi'l-Kırâ'âti's-Seb'*, thk. Halef Hammûd eş-Şağdelî (Hâil: Dârü'l-Endelüs, 2015), 169.

78 İbn Muhaysın genel olarak ibdâl yapmamıştır istisnâ-i durumlar vardır detaylı bilgi için bk. Bennâ, *el-İtḥâf*, 85.

nakledilmesi söz konusudur. Nitekim (مُسْتَهْزِئُونَ) lafzı bu kabileler arasında (مُسْتَهْزِيُونَ) ve (مُسْتَهْزُونَ) şeklinde telaffuz edilmiştir.[79]

Mekke ve Medine kırâat usûlleri değerlendirildiğinde, mevcut veriler ışığında Hz. Peygamber'in kırâat usûlünde ibdâl uygulamasını her iki bölgede de dengeli bir şekilde gerçekleştirmiş olabileceği kanaati ortaya çıkmaktadır. Bu durum, farklı lehçe ve rivâyet geleneklerinin ibdâl uygulamasına dair çeşitlilik göstermesine rağmen, Hz. Peygamber döneminde kırâat usûllerinin hem Mekke hem de Medine çevresinde belirli bir uyum ve karşılıklı etkileşim içinde olduğunu düşündürmektedir. Hz. Peygamber'in kırâat usûlünde ibdâl uygulamasını eşit şekilde yapmış olabileceği yönünde kanaat oluşmaktadır.

4.2. Feth-İmâle

Kırâat ilminde feth ve imâle usûl farklılıklarından zikredilmiştir. Feth lügatte bir şeyi açmak, kapalılığı ve belirsizliği gidermek anlamına gelir.[80] Harfin mahrecinde ağzın açılarak sesin rahat çıkarılması ve telaffuz biçimine etki eden bir özelliktir. [81] Kırâat literatüründe ise harfi telaffuz ederken ağzı açmaya denir.[82] Bir başka deyişle, üstün harekeyi veya elif harfini telaffuz etmek için ağzı yeterince açmaya denilmektedir.[83] Elif harekeyi kabul etmediği için, burada hareketten değil, telaffuz tarzından, yani ağzın açıklık derecesinden bahsedilmektedir. Bu sebeple, fetḥ bazen tefhîm ya da nasb olarak da adlandırılır.[84]

İmâle, sözlük anlamı olarak "meylettirme", "bir tarafa eğme" veya "çekme" şeklinde tanımlanır.[85] Kırâat ilminde ise, elif harfinin yâ harfine doğru fethâ harekesinden esre harekesine meylettirilmesi, yani bu iki hareke arasında ses yönünden yaklaştırma yapılmasıdır.[86] Fethâ harekesi telaffuz edilirken çene yukarı doğru kalkarken, imâlede çene aşağı doğru iner. Çenenin aşağıya inmesi, yukarı kalkmasına kıyasla daha kolay olduğundan, imâle kelime telaffuzunda kolaylık sağlar.[87] Belli şartlar ve dereceler ile farklı uygulanan İmâle; İmâle-i Kübrâ ve İmâle-i Suğrâ olmak ikiye ayrılır.[88] İmâle Hz. Peygamberin Meryem sûresinde geçen **(يَحْيَى)** Yahya kelimesinde ki uygulaması delil gösterilerek mütevâtir olarak nakledilmiştir.[89] Feth ve İmâle Araplar arasında meşhur ve yaygın olarak kullanılan

---

79 Ahmet Birinci, "Cahiliye Dönemi ve Öncesi Araplar Ile Arapça ve Lehçeleri Üzerinde Bir İnceleme: İslamiyet'in Doğuşuna Kadar Olan Dönem", *Nüsha: Şarkiyat Araştırmaları Dergisi* XXII/55 (2022), 97.

80 Rağıb el-İsfahânî, *Müfredât Kur'ân Kavramları Sözlüğü*, çev. Abdülbâki Güneş - Mehmet Yolcu (İstanbul: Çıra, 2010), 775.

81 Bennâ, *el-İtḥâf*, 1/247.

82 İbn Mücâhid, *Kitabu's-Seb'a fi'l-kırâ'at*, 143.

83 Turan, *Kıraat İlminde Yedi Harf Lehçe İlişkisi*, 30.

84 Bennâ, *el-İtḥâf*, 1/247.

85 İbn Manzûr, "abd", 1/636.

86 Ebû Muhammed Mekkî b. Ebî Tâlib el-Kaysî, *el-Keşf an vucûhi'l-kırââti's-seb' ve ilelihâ ve hucecihâ*, thk. Muhyiddîn Ramazan (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1984), 1/168.

87 Akaslan, "Kırâat İlmi Sistematiğinde Usûl Kavramları", 238.

88 Mehmet Ali Sarı, "İmâle", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/177.

89 es-Süyûtî, *el-ītḳān fī ʿulûmi'l-ḳurʾân*, 194.

lehçe farklılığı olduğu nakledilir.[90] Feth Arap yarımadasında bulunan Kureyş, Sakîf, Hevâzin ve Kinâne gibi hicaz kabilelerinin bazısında uygulanırken; İmâle de hicaz bölgesinde bulunan Temîm, Kays, Esed, Tay gibi kabilelerde yaygın şekilde uygulanır.[91] Bu minvalde İmâle uygulamasında kırâat imamları kendi aralarında İmâle-i Suğrâ ve İmâle-i Kübrâ'yı tercih edenler ve imâle yapmayanlar olarak gösterilmiştir.

a) İmâle-i Suğrâ ile okuyanlar; Ezrâk tariki ile Verş ,Ebû Âmr[92]
b) İmâle-i Kübrâ ile okuyanlar; Ebû Âmr, Hamza, Kisâi ve Halef,[93]
c) İmâle yapmayanlar; İbn Kesîr, İbn Muhaysın,[94] Kâlûn, Ebû Ca'fer ve Ya'kûb,[95]

Netice itibariyle araştırma Feth uygulamasını asıl almıştır. Kureyş Fonetiğinin dahil olduğu hicaz bölgesinin genelinde İmâle uygulaması yoktur.[96] Bu bağlamda Mekke imamlarından İbn Kesîr bazı kelimeler dışında, İbn Muhaysın ise hiçbir yerde İmâle yapmamıştır.[97] Medine kırâatinde yaygın olmamakla birlikte Nâfi'in râvileri Verş İmâle yapmış, Kâlûn ve Ebû Ca'fer İmâle yapmamıştır. Her ne kadar Hz. Peygamberin imâle yaptığı mütevâtir nakledilmişse de lehçeler ve kırâatlerin tahlil edilmesi sonucunda Hz. Peygamberin Medine mihrabında yaygın şekilde okuduğu Kırâatte Feth uygulamasını tercih etmiş olabileceği sonucuna varılmıştır.

4.3. Cem' Mîm'i Lafzında Sıla Uygulaması

Sıla, sözlükte "ulaşmak", "eklemek" ve "tamamlamak" anlamlarına gelmektedir.[98] Kırâat ilmi literatüründe ise yalnızca vasıl durumunda, cemi zamirlerindeki "mîm" harfinin, bir elif miktarı Med edilerek açık bir şekilde telaffuz edilmesini ifade eder.[99] Başka bir ifadeyle harekesi Damme olan zamîr vav **(و)** harfi ile esre olan ise yâ **(ي)** harfi ile med edilir.[100] **(هُمْ)** zamirinde cemî mîm'i zamirin harekesine göre okumakta bu kapsamda değerlendirilir. Örneğin **(أَنْتُمْ ، كُم ، هُمْ)** cemî' müzekker zamirlerinde İmam Nâfi'nin râvisi Verş, İbn Kesîr, Ebû Ca'fer Sıla yapmaktadır. Örneğin **(عَلَيْهِمُو ، لَدَيْهِمُو ، مِنْهُمُو ، اِلَيْكُمُو ، اَنْتُمُو)** şeklinde telaffuz edilmektedir.[101] Sıla uygulaması aşağıda kırâat imamlarına göre gösterilmiştir.

---

90 Muhaysin, *el-Muktebes*, 94.
91 Muhaysin, *el-Muktebes*, 94.
92 Bennâ, *el-İtḥâf*, 248.
93 Bennâ, *el-İtḥâf*, 248.
94 Karahan, *Mekke Kıraat Ekolüne Metodolojik Bir Bakış (İbn Kesir ve İbn Muhaysın Kıraatleri Özelinde İnceleme)*, 63.
95 Bennâ, *el-İtḥâf*, 248.
96 Sarı, "İmâle", 22/177.
97 Mekke kırâatleri hakkında detaylı bilgi için bk. Karahan, *Mekke Kıraat Ekolüne Metodolojik Bir Bakış (İbn Kesir ve İbn Muhaysın Kıraatleri Özelinde İnceleme)*, 62.
98 İbn Manzûr, "abd", 1/465.
99 Akaslan, "Kırâat İlmi Sistematiğinde Usûl Kavramları", 233.
100 Yakup Uzun, "Kıraat İlmînde Usûl ve Ferşîn İstîsnaları", *Akademik Platform İslami Araştırmalar Dergisi* 9/1 (15 Nisan 2025), 75.
101 ed-Dânî, *et-Teysîr*, 19.

a) Cem‘ müzekker zamirlerinden sonra hemze-i kat‘ gelirse İmam Nâfî’nin râvisi Verş sıla yapmıştır. Verş sıla yaparken beş elif miktarı uzatmıştır. Örneğin **(قِيلَ لَهُمْ اٰمَنُوا)** lafzını **(قِيلَ لَهُمُو اٰمَنُوا)** şeklinde okur.[102]

b) İbn Muhaysın Damme harekeli Cem‘ mimlerinden sonra harekeli harf gelmesi durumunda iki elif uzatarak sıla yapar.[103] Örneğin **(اَءَنْذَرْتَهُمْ اَمْ لَمْ تُنْذِهُمْ لَا)** lafzını **(اَءَنْذَرْتَهُمُو اَمْ لَمْ تُنْذِهُمُو لَا)** şeklinde iki elif uzatarak sıla yapar.

c) Kırâat imamlarından İbn Kesîr, Ebû Ca‘fer[104], İbn Muhaysın[105] tek vecihle sıla yaparken Nâfî‘in râvisi Kâlûn ya iskân ya sıla yapar Verş hemze-i kat‘ gelirse sıla yapar.[106]

Mekke kırâat imamlarından İbn Kesîr[107] ve İbn Muhaysın cemî‘ mimlerinde sıla ile okumuştur.[108] Medine kırâat imamlarından Ebû Ca‘fer, Nâfî‘in râvisi Kâlûn[109] Cem‘ mimlerinde sıla ile okumuştur. Mekke kıraat imamlarından İbn Kesîr ve İbn Muhaysın cemî‘ mimleri sıla ile okumuşlardır. Cem‘ Mîm’indeki Bu farklılıklar göz önünde bulundurulduğunda, araştırma neticesinde Hz. Peygamber’in Medine döneminde cem‘ mimlerinde sıla ile tilavet yapmasının yaygın olabileceği sonucuna varılmıştır.

Sonuç

Bu çalışmada, Mekke ve Medine kırâat ekollerinde yer alan kırâat imamlarının hemze, feth, imâle ve cem‘ mîminde sıla uygulamaları detaylı bir şekilde ele alınmış, bu uygulamaların bölgesel lehçelerle olan ilişkisi tespit edilmeye çalışılmıştır. Elde edilen bulgular, Hz. Peygamber’in kırâatinin şekillenmesinde lehçelerin doğrudan etkili olduğunu göstermektedir. Medine merkezli kırâatlerde hemzenin telaffuzunda tahfîf ve teshîl yönteminin öne çıktığı, tahkîk-i hemze tarzının ise Medine halkı tarafından yadırgandığı anlaşılmıştır. Bu durum, Hz. Peygamber’in de Medine dönemindeki kırâatinde teshîli esas almış olabileceği ihtimalini güçlendirmektedir. İmâle konusunda ise gerek Mekke gerekse Medine kırâatlerinde yaygın bir uygulamaya rastlanmadığı, bu yöntem yerine feth esas alınarak tilâvet edildiği görülmüştür. Özellikle Medine kırâat imamları olan Kâlûn ve Ebû Ca‘fer’in imâleyi tercih etmemeleri, Hz. Peygamber’in kırâatinde feth uygulamasını öncelediğini göstermektedir. Cemî‘ mîminde sıla uygulaması ise hem Mekke hem de Medine kırâat imamlarında yer yer gözlemlenmiş, özellikle Nâfi‘ rivayetinde Verş ve Kâlûn’un

---

102 Fevzi Yazıcı, *İstanbul Tarîkinde ‘Aşere-i Suğrâ ile ‘Aşere-i Kübrâ Arasındaki Usul Farklılıklarının İncelenmesi* (Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi) ((TDV İslâm Araştırmaları Merkezi), Erişim 11 Haziran 2025), 42.

103 Musa Coşkun, *İbn Muhaysın ve Kıraat İlmindeki Yeri* (Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2023) ((TDV İslâm Araştırmaları Merkezi)), 186 y./26.

104 İbn Mücâhid, *Kitabu’s-Seb‘a fi’l-kırâ‘at*, 109.

105 Karahan, *Mekke Kıraat Ekolüne Metodolojik Bir Bakış (İbn Kesir ve İbn Muhaysın Kıraatleri Özelinde İnceleme)*, 44.

106 Akaslan, “Kırâat İlmi Sistematiğinde Usûl Kavramları”, 233.

107 Bekir Çetintaş, *Kırâat-I Seb’a Usûl ve Kâideleri* (İstanbul Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2018) ((TDV İslâm Araştırmaları Merkezi)), XIII, 100 y./48.

108 Coşkun, *İbn Muhaysın ve Kıraat İlmindeki Yeri*, 26.

109 Çetintaş, *Kırâat-I Seb’a Usûl ve Kâideleri*, 38.

uygulamaları bu konuda dikkat çekmiştir. Hz. Peygamber'in Medine döneminde bu şekilde tilâvet etmiş olabileceği yönünde kanaat oluşmuştur. Sonuç olarak, Hz. Peygamber'in kırâatinde teshîl esaslı hemze telaffuzunun, feth merkezli okuma tarzının ve cemî' mîminde sıla uygulamasının baskın olduğu, imâlenin ise sınırlı şekilde yer aldığı kanaatine varılmıştır. Bu değerlendirme, Mekke ve Medine lehçelerinin fonetik özellikleri ile kırâat usûlleri arasındaki ilişkiye dayalı olup, Hz. Peygamber'in kırâatinin bölgesel lehçelere uygun, kolaylaştırıcı ve muhataba hitap eden bir üsluba sahip olduğunu ortaya koymaktadır.

Kaynakça

Akaslan, Yaşar. "Kırâat İlmi Sistematiğinde Usûl Kavramları". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 43 (28 Aralık 2017), 217-251. https://dergipark.org.tr/tr/pub/omuifd/issue/33508/371606

Başyiğit, Nurettin. *Tilâvette Tertîl ve Temsîl Güzel Kur'ân Okuma Usulü*. Bursa: Emin Yayınları, 1. basım., 2013.

Bennâ, Ahmed B. Muhammed. *İtḥâfü Fużalâʾi'l-Beşer Bi'l-Ḳırâʾâti'l-Erbaʿate ʿaşer*. thk. Şabân M. İsmâîl. 2 Cilt. Beyrût: Âlemü'l-Kütüb, 1. Basım, 1987.

Birışık, Abdülhamit. *Kıraat İlmi ve Tarihi*. Bursa: Emin Yayınları, 4. baskı., 2024.

Birinci, Ahmet. "Cahiliye Dönemi Ve Öncesi Araplar Ile Arapça Ve Lehçeleri Üzerinde Bir İnceleme: İslamiyet'in Doğuşuna Kadar Olan Dönem". *Nüsha: Şarkiyat Araştırmaları Dergisi* XXII/55 (2022), 43-72. http://ktpmakale.isam.org.tr/detayilhmklzt.php?navdil=tr&midno=189223125&MakaleAdi2=leh%C3%A7e

Buḫârî, Ebû ʿAbdullâh Muḥammed b. İsmâʿîl b. İbrâhîm el-Buḫârî el-. *el-Câmiʿu'ş-ṣaḥîḥ*. thk. Muḥammed Zuheyr en-Nâṣır. 9 Cilt. Beyrut: Dâru Ṭavḳi'n-Necât, 1422.

Cennet, Mehmet Zülfi - Bedeva, Abdullah. "Kiraat Farklılıklarının Dilbilimsel İmkân Zeminine Dair Bir İnceleme". *EKEV Akademi Dergisi* 87 (21 Eylül 2021), 363-386. https://dergipark.org.tr/tr/pub/sosekev/issue/71551/1151368

Cevherî, Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd el-. *es-Sihâh tâcü'l-lüga*. thk. Muhammed es-Şâmî. Kâhire: Dâru's-Hadîs, 2009.

Coşkun, Musa. *İbn Muhaysın ve Kıraat İlmindeki Yeri*. Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2023. (TDV İslâm Araştırmaları Merkezi). https://kutuphane.isam.org.tr/detayilhtezt.php?navdil=tr&tidno=44441

Çakıcı, İrfan. "Kıraat Olgusunun Ortaya Çıkışı ve Gelişimi". 164-186. Türk İslam Dünyası Sosyal Araştırmalar Dergisi: Asoscongres, 2018.

Çetintaş, Bekir. *Kırâat-I Seb'a Usûl ve Kâideleri*. İstanbul Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2018. (TDV İslâm Araştırmaları Merkezi). https://kutuphane.isam.org.tr/detayilhtezt.php?navdil=tr&tidno=7584

Dağ, Mehmet. *İhticâc Bağlamında: Geleneksel Kıraat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2011.

Dânî, Ebû Amr Osmân B. Saîd ed-. *et-Teysîr fi'l-Kırâ'âti's-Seb'*. thk. Halef Hammûd eş-Şağdelî. Hâil: Dârü'l-Endelüs, 1. Baskı., 2015.

Demirci, Muhsin. "el-Ahrufü's-seb'a". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 05 Haziran 2025. https://islamansiklopedisi.org.tr/el-ahrufus-seba

Durmuş, İsmail. "Hemze". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 17/190-193. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.

İbn Manzûr, Muhammed B. Mükerrem. *Lisânü'l-ʿArab*. nşr. Abdullah Ali el-Kebîr. 15 Cilt. Beyrût: Dâru Sâdır, ts.

İbn Mücâhid, Ahmed b. Musa b. el-Abbas et-Temîmî Ebû Bekir el-Bağdadî. *Kitabu's-Seb'a fi'l-kırâ'at*. thk. Şevki Dayf. Kâhire: Dâru'l-Meârif, 1119.

İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf. *en-Neşr fi'l-Kırâati'l-Aşr*. thk. Ali Muhammed Ed- Dabbâ'. 2 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, B. y., t.s.

İsfahânî, Rağıb el-. *Müfredât Kur'ân Kavramları Sözlüğü*. çev. Abdülbâki Güneş - Mehmet Yolcu. İstanbul: Çıra, 2010.

İstîtiyye, Semîr Şerîf. *el-Kıraatü'l-Kur'aniyye beyne'l-Arabiyye ve'l-esvati'l-lugaviyye*. Ürdün-İrbid: Âlemü'l-Kütübi'l-Hadîs, 2005.

Karahan, Abdurrezzak. *Mekke Kıraat Ekolüne Metodolojik Bir Bakış (İbn Kesir ve İbn Muhaysın Kıraatleri Özelinde İnceleme)*. Necmettin Erbakan Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2024. (TDV İslâm Araştırmaları Merkezi). https://kutuphane.isam.org.tr/detayilhtezt.php?navdil=tr&tidno=30305

Karaman, Hayreddin (ed.). *Kur'an Yolu: Türkçe Meâl ve Tefsir*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 5. baskı., 2014.

Kastallânî, Ebü'l-Abbas Ahmed b. Muhammed b. Ebû Bekir. *Letâifü'l-İşârât Li Fünûni'l-Kırâât*. thk. Merkezü'd-Dirâsâti'l-Kurâniyye. Medine: Kral Fehd Mushaf Basım Kurumu, 1434.

Kaysî, Ebû Muhammed Mekkî b. Ebî Tâlib el-. *el-Keşf an vucûhi'l-kırââti's-seb' ve ilelihâ ve hucecihâ*. thk. Muhyiddîn Ramazan. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 3.baskı., 1984.

Koçak, A. Yaşar. "Hemze (arap Dilinde)". *Şarkiyat Mecmuası* 13 (19 Aralık 2011), 83-89. https://dergipark.org.tr/tr/pub/iusarkiyat/issue/1000/11238

Koyuncu, Recep - Kılıç, Süleyman. "İbnü'l-Cezerî Öncesi Kıraat Ekollerine Genel Bakış". *Kilitbahir* 23 (18 Eylül 2023), 191-218. https://dergipark.org.tr/tr/pub/kilitbahir/issue/79501/1316991

Muhaysin, Muhammed Sâlim. *el-Muktebes mine'l-lehecati'l-Arabiyye ve'l-Kur'âniyye*. Mısır: Müesseset Şebâb el-Câmiʿa, 1986.

Ömeroğlu, Elif Nur. *Kıraat İlmi Bağlamında Hemze ve Hükümleri*. Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2020. (TDV İslâm Araştırmaları Merkezi). https://kutuphane.isam.org.tr/detayilhtezt.php?navdil=tr&tidno=27068

Örnek, Kadir. *Usûl İhtilafları Bağlamında Kıraat Lehçe İlişkisi*. Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2023. (TDV İslâm Araştırmaları Merkezi). https://kutuphane.isam.org.tr/detayilhtezt.php?navdil=tr&tidno=29449

Pakdil, Ramazan. *Ta'lim, Tecvid ve Kıraat*. İstanbul: İFAV, Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 10. baskı., 2016.

Râcihî, Abduh er-. *el-Lehecatü'l-Arabiyye fi'l-kıraati'l-Kur'aniyye*. Mısır: Dârü'l-Maʿrifeti'l-Câmiʿiyye, 1996.

Saleh, Alaadin - Bulut, Ali. "Hemze'nin ' "İlmu Resmî"l-Masâhîf' Ve Kıraâttekî Yerî". *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 37 (01 Aralık 2016), 77-104. https://dergipark.org.tr/tr/pub/sduifd/issue/48316/611666

Salihoğlu, Alaaddin. *Osmanlı Kırâat Âlîmî Rizelî Hâfız Hüseyîn Efendi ve Râ'îyye Şerhî İnceleme ve Tahkik*. İstanbul: Filiz Kitabevi, 2024.

Salihoğlu, Alaaddin. *Zabtu'l-Mushaf*. Ankara: İlâhiyat, 1.Baskı., 2025.

Sarı, Mehmet Ali. "İmâle". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/177. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.

Sehimi, Süleyman b. Salim b. Reca es-. *İbdalu'l-hurûfi fi lehecati'l-arabiyye*. Medine: Mektebetü'l- Gurabâi'l-Eseriyye, 1995.

Süyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân B. Ebî Bekr es-. *el-ittḳān fî ʿulûmi'l-ḳurʾân*. thk. Merkezü'd-Dirâsâti'l-Kurâniyye. Medine: Kral Fehd Mushaf Basım Kurumu, 1426.

Şan, Lokman - Kırmızıçiçek, Kevser. "Kıraat Lehçe İlîşkîsî". *Dicle İlahiyat Dergisi* 24/1 (26 Haziran 2022), 95-109. https://dergipark.org.tr/tr/pub/dicd/issue/70540/1104108

Ṭaberî, Ebû Caʿfer Muḥammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmilî eṭ-. *Câmiʿu'l-Beyân ʿan Teʾvîli ʾÂyi'l-ḳurʾân*. thk. ʿAbdullah b. ʿAbdulmuḥsin et-Turkî. 26 Cilt. b.y.: Dâru Hicr, 1422/2001.

Turan, Abdulhalim. *Kıraat İlminde Yedi Harf Lehçe İlişkisi*. Fırat Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2019. (TDV İslâm Araştırmaları Merkezi). https://kutuphane.isam.org.tr/detayilhtezt.php?navdil=tr&tidno=27272

Uzun, Yakup. "Kıraat İlmînde Usûl ve Ferşîn İstîsnaları". *Akademik Platform İslami Araştırmalar Dergisi* 9/1 (15 Nisan 2025), 66-95. https://doi.org/10.52115/apjir.1575676

Yazıcı, Fevzi. *İstanbul Tarîkinde 'Aşere-i Suğrâ ile 'Aşere-i Kübrâ Arasındaki Usul Farklılıklarının İncelenmesi*. Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi. (TDV İslâm Araştırmaları Merkezi). Erişim 11 Haziran 2025. https://kutuphane.isam.org.tr/detayilhtezt.php?navdil=tr&tidno=35470

İSLAM HUKUKUNDA MAHTÛT ESERLERİN TAHKİKİ

Muhammed Mesut SELVİ[*] & Yılmaz FİDAN[**]

Giriş

1. Araştırmanın Konusu ve Problemi

İslam hukuku (fıkıh), Kur'an, Sünnet, icma ve kıyas gibi birincil kaynaklara dayanarak gelişmiş, ancak bu kaynakların yorumlanması klasik dönemde yazılmış mahtût eserlerle sistemleştirilmiştir. Mahtût eserler, İslam hukukunun tarihî gelişimini, mezheplerin yaklaşımlarını ve toplumsal bağlamını anlamak için vazgeçilmezdir. Ancak, bu eserlerin çoğu basılmamış ya da modern akademik standartlara uygun şekilde yayımlanmamıştır.

Bu araştırmanın temel konusu, İslam hukukunun tarihî birikimini taşıyan mahtût (el yazması) fıkıh eserlerinin tahkik süreci, bu sürecin ilmî ve metodolojik yönleri ile bu eserlerin günümüzdeki araştırmalara nasıl katkı sunduğudur. Tahkik, bir metni sadece yazım ve imla açısından düzeltmekten ibaret olmayıp; o metnin sahihliğini tespit etmek, farklı nüshalar arasında karşılaştırma yapmak, metnin müellifine aidiyetini teyit etmek ve metnin ilmî bağlamda doğru biçimde değerlendirilmesini sağlamak gibi çok yönlü akademik bir çabadır.

Araştırmanın konusunu seçme nedeni, klasik İslam hukuk literatürünün önemli bir kısmının hâlâ yazma hâlinde olması ve bu metinlerin birçoğunun ya henüz tahkik edilmemiş ya da ilmî yeterlilikten uzak tahkiklerle yayımlanmış olmasıdır. Günümüzde birçok fıkhî mesele, klasik kaynaklara dayandırılarak açıklanmakta; ancak bu kaynaklara ulaşma sürecinde kullanılan metinlerin doğruluğu, büyük ölçüde tahkik kalitesine bağlıdır. Bu durum, tahkikin sadece akademik değil, aynı zamanda metodolojik ve epistemolojik bir zorunluluk olduğunu göstermektedir.

Sonuç olarak araştırmanın konusu, fıkıh ilmi açısından yaşamsal değere sahip olan klasik metinlerin doğru biçimde anlaşılmasına zemin hazırlayan tahkik faaliyetlerini, hem tarihsel hem de metodolojik boyutlarıyla ele almayı amaçlamaktadır. Bu çaba, İslam hukukunun köklü mirasını ilmî hassasiyetle koruma ve geleceğe aktarabilme noktasında vazgeçilmez bir işlev görmektedir.

Problem İfadesi: İslam hukukunun klasik kaynakları, tarih boyunca çeşitli coğrafyalarda kaleme alınan çok sayıda mahtût (el yazması) esere dayanmaktadır. Bu eserler, fıkhî hükümlerin şekillenmesinde, mezhepler arası içtihat farklılıklarının

[*] Yüksek Lisans Öğrencisi, Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstetüsü, muhammedmesutselvi@gmail.com

[**] Doç. Dr. Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

anlaşılmasında ve hukukî sistemin gelişiminde temel başvuru kaynağı niteliğindedir. Ancak bu metinlerin büyük bir kısmı, matbu hâle getirilmemiş, ilmî tahkike tâbî tutulmamış ya da yeterli yöntemsel denetimden geçmemiştir. Bu durum, günümüz araştırmacılarının fıkıh mirasını eksik, hatalı veya bağlamından kopuk biçimde anlamasına sebep olmaktadır.

Mahtût eserlerin orijinal metinlerine ulaşmak, nüshalar arasındaki varyasyonları çözümlemek ve metinleri akademik standartlara uygun hale getirmek uzmanlık gerektirir. Yazım hataları, eksik bölümler veya çelişkiler, metinlerin güvenilirliğini tehdit eder. Tahkik süreci, bu sorunları çözerek metinleri ilmî bir zemine oturtur, ancak metodolojik zorluklar ve uzman eksikliği nedeniyle yeterince yaygınlaşmamıştır.

Bu bağlamda, araştırmanın temel problemi, mahtût eserlerin tahkik edilmemesi ya da usûle uygun olmayan şekilde tahkik edilmesinin, hem fıkıh ilminin doğru anlaşılmasına engel teşkil etmesi hem de çağdaş fıkhî problemlere klasik metinlerden sağlıklı çözüm üretilememesi şeklinde özetlenebilir. Tahkik sürecinde ilmî yeterliliğin gözetilmemesi, yazma metinlerdeki nüsha farklılıklarının dikkate alınmaması, eksik veya hatalı nakillerin düzeltilmemesi gibi sebeplerle, bir eserin müellifine ait olmayan görüşlerin ona nispet edilmesi bile mümkündür. Bu tür hatalar, mezhepler arası ilişkilerde fikrî karmaşalara yol açabileceği gibi, fıkıh tarihinin yanlış yorumlanmasına da zemin hazırlayabilecektir.

Ayrıca, Türkiye'de yapılan tahkik çalışmalarının büyük kısmının sınırlı akademik çerçevede kaldığı, çoğunun yüksek lisans ya da doktora tezinden ibaret olduğu görülmektedir. Kurumsal düzeyde sistemli ve disiplinler arası tahkik projelerinin azlığı, bu alandaki metodolojik gelişimi yavaşlatmakta; tahkiklerin çoğu zaman metin tenkidi kurallarına uygun olmadan yayımlanmasına neden olmaktadır. Bu da, tahkik edilmiş gibi görünen birçok eserin hâlâ yeniden incelenmeye muhtaç olduğu anlamına gelmektedir.

Diğer yandan, fıkıh literatüründe kullanılan terminoloji, üslup ve yazı stillerinin zaman içinde değişmesi; yazma eserlerin farklı coğrafyalarda, farklı müstensihler tarafından çoğaltılmış olması; Arapça dilinin karmaşık yapısı ve ilmî disiplindeki özel anlamlara sahip kavramlar gibi faktörler, tahkik sürecini oldukça zorlaştırmaktadır. Bu zorluklar karşısında, yeterli metodolojik eğitimi almamış araştırmacıların yaptığı tahkikler, metin güvenilirliğini riske atmakta ve klasik ilmin anlaşılmasını güçleştirmektedir.

Tüm bu nedenlerle, araştırmanın problemi şu sorular etrafında şekillenmektedir:

- Mahtût fıkıh eserlerinin tahkik edilmemesi veya eksik tahkik edilmesi, İslam hukuku araştırmalarını nasıl etkilemektedir?

- Tahkik faaliyetlerinde karşılaşılan yöntemsel ve teknik problemler nelerdir?

- Bu sorunların çözümüne yönelik akademik ve kurumsal ne gibi tedbirler alınabilir?

- Günümüzde yapılan tahkiklerin ilmî yeterliliği nasıl değerlendirilebilir?

- Türkiye'deki tahkik faaliyetlerinin uluslararası tahkik literatürüyle ilişkisi nedir?

Bu sorular, çalışmanın hem teorik temelini oluşturmakta hem de tahkik faaliyetlerinin akademik ve metodolojik yönden yeniden değerlendirilmesi gerektiğini ortaya koymaktadır.

2. Araştırmanın Amacı

Bu çalışmanın temel amacı, İslam hukukunun klasik mirasında önemli bir yer tutan mahtût (el yazması) fıkıh eserlerinin tahkik sürecini ilmî yönden ele alarak, bu sürecin yöntemsel, tarihsel ve uygulamalı boyutlarını ortaya koymaktır. Tahkik faaliyetleri, yalnızca metin çözümlemeye dayanan bir teknik işlem değil; aynı zamanda metnin ilmî güvenilirliğini artıran, fıkhî mirasın sahih biçimde anlaşılmasına imkân veren bir araştırma disiplinidir.

Araştırma, öncelikle mahtût eserlerin neden tahkike muhtaç olduğunu açıklamayı, tahkikin klasik ve modern yöntemlerini sistematik biçimde ortaya koymayı ve tahkik faaliyetinde karşılaşılan problemleri değerlendirmeyi hedeflemektedir. Bu çerçevede, hem klasik tahkik usulleri hem de çağdaş akademik tahkik anlayışı incelenerek karşılaştırmalı bir perspektif sunulacaktır.

Çalışmamız, İslam hukukuna ait mahtût eserlerin tahkik sürecini teorik ve pratik boyutlarıyla analiz etmeyi, özellikle tahkik yöntemlerini detaylı bir şekilde incelemeyi ve bu sürecin fıkıh tarihçiliği ile modern araştırmalara katkılarını ortaya koymayı amaçlamaktadır. Hanefî fıkıh geleneğine ait *Zâdü'l-Fukahâ* ve *et-Tesdîd fî Şerhi't-Temhîd* adlı eserler üzerinden tahkik sürecinin uygulamaları örneklendirilecektir.

3. Araştırmanın Önemi

İslam hukuk düşüncesi, tarih boyunca birçok fakihin kaleme aldığı binlerce eser üzerine inşa edilmiş köklü bir disiplindir. Bu mirasın büyük bölümü mahtut, yani el yazması hâlinde günümüze ulaşmıştır. Bu eserler, yalnızca fıkhî hükümleri değil, aynı zamanda dönemin toplumsal yapısını, hukuk anlayışını ve yorum metodolojilerini de yansıtır. Ancak bu yazmaların büyük kısmı henüz ilmî tahkik sürecinden geçmemiş, dolayısıyla ilmi kullanıma elverişli hâle getirilmemiştir.

Mahtût eserlerin tahkiki, hem İslam hukuk geleneğini sağlıklı bir şekilde anlamak hem de günümüzde yapılan ilmî çalışmaların sağlam temellere dayanmasını sağlamak açısından büyük önem taşır. Zira tahkik, yalnızca bir metnin okunabilir hâle getirilmesi değil, aynı zamanda metnin ilmî tenkit süzgecinden geçirilerek en doğru formuna ulaştırılmasıdır. Bu süreçte nüshalar karşılaştırılır, yazım hataları düzeltilir, kaynaklar tespit edilir ve metin bağlamında değerlendirilir. Böylelikle hem metinlerin güvenilirliği artırılır hem de modern fıkıh araştırmalarına nitelikli veri sunulur.

Günümüz ilahiyat ve hukuk araştırmalarında sıklıkla başvurulan klasik fıkıh metinlerinin, tahkiksiz versiyonları üzerinden değerlendirilmesi; hüküm ve yorum farklılıklarına, hatta yanlış sonuçlara yol açabilir. Bu nedenle, tahkik çalışmaları sadece akademik değil, aynı zamanda metodolojik bir zorunluluktur. İslam

hukukunun dinamik yapısı, bu temel kaynaklara doğru biçimde ulaşmayı ve onlardan sağlıklı hükümler çıkarmayı gerektirir.

Bu bağlamda yapılan her tahkik çalışması, İslam hukuk mirasının sağlıklı biçimde günümüze taşınmasına ve gelecek nesillerin bu kaynaklardan istifade etmesine katkı sağlar. Özellikle dijitalleşen çağda, yazma eserlerin sistematik tahkiki, klasik bilgi birikiminin güvenilirliğini artırmakta ve çağdaş araştırmalara sağlam zemin sunmaktadır.

Tahkik, İslam hukukunun tarihî ve teorik gelişimini anlamak için bir köprü vazifesi görür. Tahkik edilmiş metinler, klasik fıkıh metinlerini modern ilim dünyasına kazandırarak akademik araştırmalara ve hukukî pratiklere katkı sunar. Ayrıca, İslam dünyasının ilmî mirasını korumak ve aktarmak açısından kültürel bir sorumluluğu yerine getirir.

4. Araştırmanın Yöntemi

Çalışma, nitel araştırma yöntemine dayanır. Tahkik yöntemleri, literatür taraması ve doküman analiziyle teorik olarak incelenmiş; *Zâdü'l-Fukahâ* ve *et-Tesdîd fî Şerhi't-Temhîd* adlı eserlerinin tahkik süreçleri, metin tenkidi ve nüsha karşılaştırması teknikleriyle örnek olay analizi yöntemiyle değerlendirilmiştir.

Birinci Bölüm

1.Tahkik Sürecinin Teorik Çerçevesi

1.1. Tahkikin Tanımı ve Amacı

Tahkik, Arapça "hakk" kökünden türeyen bir terim olup, bir metnin doğruluğunu araştırma ve aslına en uygun hale getirme sürecini ifade eder (TDV İslam Ansiklopedisi, 2009). İslam hukukunda tahkik, mahtût eserlerin farklı nüshalarını karşılaştırarak hatalardan arındırma ve ilmî standartlara uygun yayımlama işlemidir. Öztürk'e göre, tahkik, "metnin müellifin kaleminden çıktığı haline mümkün olduğunca yaklaşmayı" hedefler (Öztürk, 2023, s. 47). Tahkiki yapan kişiye muhakkik denir.

Tahkik, İslam ilim geleneğinde yalnızca metin tashihi anlamına gelmez; aynı zamanda metnin ilmî güvenilirliğini yeniden tesis eden çok yönlü bir araştırma faaliyetidir. Klasik fıkıh literatürünün büyük bölümü mahtût olarak günümüze ulaşmış ve bu eserlerin sağlıklı biçimde anlaşılması tahkik çalışmalarına bağlı kalmıştır. Nitekim Celâleddîn ed-Devvânî, ilim öğrenmenin doğru kaynakla mümkün olacağını ifade ederek metinlerin bozulmadan aktarımına işaret etmiştir (Devvânî, *Şerhu'l-Avâmil*, s. 3).

Tahkikin en temel amacı, bir eserin müellifine ait olan orijinal metni, farklı nüshaları karşılaştırmak suretiyle doğru biçimde ortaya koymaktır. Zira müstensihlerin yaptığı hatalar, eklemeler ve eksiltmeler, zamanla metnin aslından uzaklaşmasına yol açmıştır. İbn Haldun'un ifadesiyle, "İlim, metni ve onun bağlamını sahih yoldan

edinmekle mümkündür" (İbn Haldun, *Mukaddime*, c. 1, s. 357). Bu bağlamda tahkik, sahih bilgiye ulaşmanın anahtarıdır.

İkinci olarak tahkik, günümüz araştırmacılarına ilmî güvenilirlik sağlar. Özellikle fıkıh gibi nas temelli disiplinlerde, yanlış bir kelimenin bile hükmü değiştirebilme potansiyeli vardır. Örneğin, İmam Serahsî'nin *el-Mebsût* adlı eserinde geçen bazı istisnaların farklı nüshalarda yer alıp almaması, hükmün kapsamını doğrudan etkileyebilmektedir (Serahsî, *el-Mebsût,* c. 3, s. 14).

Üçüncü olarak tahkik, fıkıh tarihinin doğru anlaşılmasına katkı sunar. Mezheplerin zaman içindeki gelişimi, içtihatların kaynaklarla ilişkisi ve bölgesel fıkhî farkların tespiti, ancak sağlam kaynak metinler üzerinden mümkündür. İbn Kudâme'nin *el-Muğnî*'si ya da Kâsânî'nin *Bedâiʿu's-sanâiʿ* adlı eseri gibi küllî fıkıh metinlerinde geçen meselelerin doğru tahkiki, mezhep içi tutarlılığı anlamada temel bir rol oynar (Kâsânî, *Bedâiʿu's-sanâiʿ*, c. 1, s. 22).

Tahkikin bir diğer önemli amacı da kavram netliği sağlamaktır. Zira klasik metinlerde yer alan terimler ve teknik ifadeler zamanla anlam kaymasına uğrayabilir. Bu bağlamda tahkik, yalnızca metni sunmak değil; aynı zamanda onu açıklamak, dipnotlarla zenginleştirmek ve modern okuyucuya anlamlı kılmak görevini üstlenir (Zerkeşî, *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, c. 1, s. 45).

Bunların yanı sıra tahkik, metnin kaynaklarını ortaya koyarak ilmî etkileşim ağlarını da göz önüne serer. Bir metnin kimden alıntı yaptığı, kim tarafından şerh edildiği ve hangi geleneğe dayandığı tahkik sürecinde açığa çıkar. Nitekim Ziriklî'nin *el-Aʿlâm* adlı biyografik eserinde birçok âlimin hangi yazma eserlere sahip olduğu ve kime isnat edildiği tahkiklerle netleşmiştir (Ziriklî, *el-Aʿlâm*, c. 2, s. 135).

Son olarak, tahkik dijital çağda İslam hukukunun sağlıklı biçimde aktarılmasına katkı sağlar. Bugün birçok yazma eser, dijital platformlara aktarılsa da, tahkik edilmeden yayımlandığında içerik hataları barındırabilir. Bu nedenle klasik eserlerin doğru şekilde tahkik edilerek yayımlanması, hem ilmî geleneği koruma hem de çağdaş fıkhî meselelere sağlam zemin sunma açısından elzemdir.

1.2. Tahkikin Tarihî Gelişimi

Tahkik, İslam dünyasında yazma eserlerin çoğaltılmasıyla başlamıştır. Klasik dönemde, âlimler metinlerin doğruluğunu isnad zinciri ve nüsha karşılaştırmasıyla sağlamıştır (İbnü'n-Nedîm, 1970). Osmanlı döneminde, vakıf kütüphaneleri yazma eserlerin korunmasını desteklemiştir (Sezgin, 1967).

Tahkik, yani yazma metinlerin ilmî yöntemlerle incelenerek neşre hazırlanması, İslam ilim tarihinde açıkça tanımlanmış bir faaliyet olmasa da fiilen çok erken dönemlerden itibaren çeşitli biçimlerde uygulanmıştır. Bu süreç, ilk dönemlerde rivayet kültürüyle birlikte gelişmiş; metinlerin doğruluğunu, isnat zincirlerini ve lafız yapısını muhafaza etme amacıyla başlamıştır.

İslam ilim geleneğinde metnin sıhhati her zaman temel bir öncelik olmuştur. Kur'ân-ı Kerîm'in vahiy süreci ve mushaflaştırılması, aynı zamanda sonraki tahkik faaliyetlerinin metodolojik temelini oluşturmuştur. Hz. Osman dönemindeki mushaf

birliği girişimi (İbn Ebî Dâvûd, *el-Masâhif,* s. 41) metin tenkidinin ilke düzeyinde ilk örneği kabul edilebilir. Bu, kelime ve harf düzeyinde dikkatli bir metin sabitlemesi olarak tahkikin en erken örneğidir.

Hadis ilmi, tahkikin gelişiminde en belirleyici alan olmuştur. Hadis metinlerinin sıhhati sadece senedle değil, metnin lafız yapısı ve sahih kaynaklara uygunluğu ile de değerlendirildi. İmam Buhari'nin *el-Câmiʿu's-Sahîh*'ini oluştururken kullandığı titiz yöntem, hem sened hem de metin tenkidine örnek teşkil eder (İbn Hacer, *Hedyü's-Sârî*, s. 23). Bu tür çalışmalar, yazılı metnin isnad ve lafız açısından titizlikle korunmasına dayalı bir tahkik bilincinin temellerini attı.

Fıkıh ilmi açısından bakıldığında, tahkik faaliyetleri özellikle hicrî 4. ve 5. yüzyıldan itibaren telifin çoğalması ve mezheplerin sistemleşmesiyle birlikte daha da önem kazanmıştır. Bu dönemlerde yazılan eserlerin müstensihler eliyle çoğaltılması sırasında oluşan farklar, sonraki dönemlerde metin kontrolü ihtiyacını doğurmuştur. Mesela İmam Serahsî'nin *el-Mebsût* adlı eserinin çeşitli nüshalarında yer alan ibare farkları, tahkikin yalnızca dilsel değil, fıkhî sonuçlar doğurabilecek bir faaliyet olduğunu gösterir (Serahsî, *el-Mebsût*, c. 1, s. 5).

İslami ilimlerde tahkikin sistematik bir metot hâline gelmesi ise hicrî 10. yüzyıldan sonra gerçekleşmiştir. Bu dönemde Osmanlı, Memlûk ve Safevî coğrafyalarında yazma eserlerin istinsahında özel ihtimam gösterilmiştir. Osmanlı âlimleri arasında nüsha karşılaştırmaları yaparak "mevkûf aleyh" metinler oluşturan birçok kişi bulunmaktadır. Örneğin Taşköprülüzâde'nin kütüphane düzenlemesi ve kitap kayıtlarındaki titizlik, yazma eserlerin hem korunması hem de doğruluğunun kontrolü bakımından erken modern dönem tahkik anlayışını temsil eder (Taşköprülüzâde, *eş-Şakâʾiku'n-Nuʿmâniyye*, s. 12).

Modern anlamda tahkik faaliyeti, 19. yüzyıl sonlarında Mısır ve Hindistan'da basım tekniklerinin gelişmesiyle birlikte yeni bir aşamaya geçmiştir. Kahire merkezli yayınevleri, klasik fıkıh ve kelam metinlerini neşretmeye başlamış; bu süreçte metin karşılaştırmaları, dipnotlar, kaynak belirtme gibi ilmî usuller kullanılmaya başlanmıştır. Örneğin, Muhammed Zâhid el-Kevserî'nin yazdığı mukaddimeler ve tenkit yazıları, tahkik metodunun hem ilmî hem de eleştirel bakış açısıyla geliştiğini gösterir (Kevserî, *Makâlât,* s. 78).

20. yüzyılın ikinci yarısından itibaren ise tahkik, akademik düzlemde yüksek lisans ve doktora çalışmalarıyla kurumsallaşmış; özellikle el-Ezher, Dârü'l-Ulûm, Medine İslam Üniversitesi, Ümmü'l-Kurâ gibi merkezlerde klasik eserlerin ilmî tahkiki yapılmaya başlanmıştır. Türkiye'de de İSAM, Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma Eserler Kurumu gibi kurumlar bu sürece önemli katkılar sunmuş; fıkıh metinlerinin tahkikine yönelik dijital kataloglama ve açık erişim projeleri hız kazanmıştır.

Günümüzde tahkik faaliyetleri, yalnızca basılı yayım değil; dijital yazma eser platformları, karşılaştırmalı metin analiz yazılımları ve yapay zekâ destekli metin denetimleri gibi yeni tekniklerle desteklenmektedir. Ancak metodolojik esaslar, hâlâ klasik geleneğe dayalı olarak şekillenmekte; "sahih metne ulaşma" ilkesi korunmaktadır.

1.3. Tahkik Yöntemlerinin Detaylı İncelenmesi

Tahkik yöntemi, mahtût eserlerin aslına uygun şekilde hazırlanmasını sağlamak için bir dizi sistematik adımı içerir. Bu adımlar, hem klasik filolojik teknikleri hem de modern metin tenkidi yöntemlerini birleştirir. Aşağıda, tahkik yönteminin detaylı aşamaları açıklanmaktadır (Tahkik Dergisi, 2018)

1.3.1. Nüshaların Tespiti ve Kataloglama

Tahkik sürecinin ilk adımı, eserin mevcut tüm nüshalarının belirlenmesidir. Bu, kütüphaneler, arşivler, özel koleksiyonlar ve dijital veri tabanlarında (örneğin, Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Al-Furqan veritabanı) araştırma gerektirir.

- Uygulama: Nüshalar, eserin adı, müellifi, yazım tarihi, kâğıt türü, yazı stili (nesih, kufi) ve fiziksel durumu (eksik sayfalar, yıpranma) gibi özelliklere göre kataloglanır.

- Zorluklar: Nüshaların çoğu farklı coğrafyalarda (Türkiye, Mısır, Yemen) bulunur ve erişim kısıtlı olabilir. Ayrıca, kataloglama hataları veya eksik bilgiler süreci zorlaştırır.

- Örnek: Zâdü'l-Fukahâ için Süleymaniye ve el-Ezher kütüphanelerinde dört nüsha tespit edilmiştir (Kevseriyye, 2020).

1.3.2. Nüshaların Karşılaştırılması

Nüshalar toplandıktan sonra, metinler arasındaki farklılıklar (varyasyonlar) sistematik bir şekilde karşılaştırılır.

Teknikler:

- Kelime Düzeyi Karşılaştırma: Yazım hataları (örneğin, "hükm" yerine "hukm"), eklemeler veya eksiltmeler tespit edilir.

- Paragraf Düzeyi Analiz: Anlam farklılıklarına yol açan ek veya eksik bölümler belirlenir.

Zorluklar: Nüshalar arasında çelişkili varyasyonlar veya okunamayan bölümler bulunabilir.

Örnek: et-Tesdîd'in bir nüshasında "usûl" yerine "asl" yazımı, anlam karmaşasına yol açmıştır.

1.3.3. Metin Tenkidi

Metin tenkidi, nüshalar arasındaki farklılıkları değerlendirerek metnin aslına en yakın halini oluşturmayı amaçlar.

Yöntemler:

- Temel Nüsha Seçimi: En eski, eksiksiz ve müellife yakın nüsha temel alınır.

- Varyasyonların Değerlendirilmesi: Farklılıklar, müellifin üslubu, dönemin dil özellikleri ve bağlam dikkate alınarak analiz edilir.
- Hata Düzeltme: Yazım hataları, kopyacı eklemeleri veya eksiltmeler düzeltilir.

Kriterler:

- İç Tutarlılık: Metnin kendi içindeki dilbilgisi ve anlam bütünlüğü.
- Dış Tutarlılık: Dönemin diğer eserleriyle uyumluluk.

Zorluklar: Müellifin orijinal metnine ulaşmak imkânsız olabilir; bu durumda "en olası" metin oluşturulur.

Örnek: *Zâdü'l-Fukahâ*'nın en eski nüshası temel alınmış, diğer nüshalardan tamamlayıcı bilgiler eklenmiştir.

1.3.4. Açıklayıcı Notlar ve Yorumlar

Tahkik, yalnızca metni düzenlemekle sınırlı kalmaz; metnin tarihî ve ilmî bağlamını açıklamak için dipnotlar eklenir.

İçerik:

- Teknik terimlerin açıklaması (örneğin, "istihsan", "kıyas").
- Müellifin dönemi, mezhebi ve eserin amacı hakkında bilgiler.
- Varyasyonların nedenleri (örneğin, kopyacı hatası, bölgesel dil farkı).

Zorluklar: Aşırı yorum, metnin orijinalliğini gölgeleyebilir; bu nedenle objektiflik önemlidir.

Örnek: *et-Tesdîd*'de "icma" terimi için Hanefî usul-i fıkıh bağlamında dipnot eklenmiştir.

1.3.5. Tahkikte Etik İlkeler

Yazma eserlerin tahkiki, yalnızca teknik ve metotla sınırlı bir faaliyet değil; aynı zamanda ilmî sorumluluk ve etik ilkeler çerçevesinde yürütülmesi gereken ciddi bir ilim hizmetidir. Özellikle İslam hukuku gibi nas ve içtihada dayalı alanlarda yapılan tahkiklerde etik hassasiyetler, hem metnin orijinalliğini korumak hem de ilim ehline karşı vefa göstermek açısından önem arz eder. Muhakkikin hem metne hem de müellife karşı bir tür "emanet" bilinciyle hareket etmesi gerekir. Bu kapsamda tahkikte gözetilmesi gereken başlıca etik ilkeler şunlardır:

1. Müellife Sadakat

Muhakkikin temel sorumluluğu, eseri müellifin amaçladığı şekilde, onun ilmî niyetine ve üslubuna sadık kalarak aktarmaktır. Müellifin ifadelerini modernize etmek, anlamını değiştirecek şekilde yorumlamak veya ona ait olmayan fikirleri

eklemek ciddi bir etik ihlaldir. Özellikle açıklama gereken yerlerde kendi yorumunu değil, metnin bağlamını ve müellifin genel üslubunu esas almak gerekir.

2. Nüshalar Arasında Tarafsızlık ve Objektiflik

Birden fazla nüsha bulunan eserlerde, muhakkikin herhangi bir nüshayı kayırmadan, her biriyle eşit şekilde ilgilenmesi gerekir. "Mevkuf aleyh" (esas alınan) nüsha belirlenirken kişisel tercihlere değil; tarih, müstensih güvenilirliği ve yazım özelliklerine göre hareket edilmelidir. En çok kullanılan nüsha en doğru olan anlamına gelmez. Bu süreçte nesnel ölçütlerle karar verilmelidir.

3. Tahrif ve Tahripten Kaçınma

Metne müdahale edilmesi gerektiğinde bu açıkça belirtilmelidir. Hiçbir surette metin keyfî biçimde değiştirilmemeli, eksik bırakılmamalı ya da anlam yönünden bozulmamalıdır. Parantezli açıklamalar, dipnotlar ve varyant notları açıkça ayırt edilmeli; metinle karışacak şekilde sunulmamalıdır. Müellifin metnine yapılan her katkı, muhakkikin kendi yorumuyla değil, metin içi veya dışı güvenilir kaynaklarla temellendirilmelidir.

4. İlmî Dürüstlük

Muhakkikin kullandığı kaynaklar, istifade ettiği çalışmalar ve başvurduğu yöntemler açıkça belirtilmelidir. Başka muhakklerden yapılan iktibaslar, atıf verilmeden kullanılmamalı; başkasının çalışması kendi eseri gibi sunulmamalıdır. Bu, akademik etik açısından doğrudan intihal (aşırma) anlamına gelir. Özellikle çağdaş araştırmalarda bu ilkeye uyulmaması ciddi akademik yaptırımlara sebep olabilir.

5. Telif Hakkına ve Emeğe Saygı

Yazma eserler kamu malı olsa da yapılan tahkik bir emek ürünüdür. Başka araştırmacıların emekleri üzerinden yapılan her kullanım açıkça belirtilmeli, onların katkısı inkâr edilmemelidir. Aynı şekilde bir tahkik çalışması, başka kişi veya kurumlar adına izinsiz yayımlanmamalıdır.

6. Kaynak ve Katolog Bilgilerinin Doğruluğu

Eserin hangi kütüphaneye, hangi nüsha numarasına, hangi müstensihe ait olduğuna dair bilgiler asla rastgele verilmemelidir. Bu bilgilerin güvenilir kataloglardan, tercihen dijital veri tabanlarından (örneğin: Süleymaniye Ktp., İSAM, al-Maktaba al-Shamela gibi) teyit edilerek sunulması gerekir. Yanlış veya uydurma nüsha bilgileriyle yapılan tahkikler, ilmi ciddiyeti zedeler.

7. İhtiyat ve Tevazu

Muhakkik, yaptığı çalışmanın nihai metin değil; bir yorum ve analiz olduğunu unutmamalıdır. Eser hakkında kesin hükümler vermekten kaçınılmalı, "en doğru budur" iddiasıyla diğer çalışmalar değersizleştirilmemelidir. Tahkik sürecinde karşılaşılan belirsizlikler, zorluklar ve yorum farkları metinde dürüstçe ifade edilmelidir.

8. Maksatlı İdeolojik Yönlendirmeden Kaçınma

Bazı metinler, mezhebi veya siyasî görüş farklılıklarına göre tahkik edilmeye çalışılmaktadır. Bu, etik olmayan bir yönlendirme biçimidir. Muhakkikin mezhebî veya ideolojik bakışı, metni eğip bükmesine sebep olmamalıdır. Metin, kendi orijinal bağlamında değerlendirilmelidir. Aksi hâlde ilmî güvenilirlik tamamen zedelenir.

9. Dipnotlarda Şeffaflık

Açıklama, tashih ve kaynak gösterme gibi hususlarda kullanılan dipnotlar, açık, anlaşılır ve kaynaklara uygun olmalıdır. Eksik veya hatalı dipnotlar, okuyucunun metni yanlış anlamasına neden olabilir. Ayrıca muhakkik metinle doğrudan bağlantısı olmayan aşırı yorumlar eklemekten kaçınmalıdır.

10. Gizleme veya Sansür Yapmamak

Bazı muhakkikler, metindeki görüşleri veya ifadeleri çağdaş hassasiyetlere göre sansürleyebilmekte ya da gizleyebilmektedir. Oysa tahkikin temel amacı, metni doğru ve eksiksiz şekilde sunmaktır. Metne müdahale etmek, tarihî ve ilmî mirasa saygısızlıktır. Uygun görülmeyen kısımlar varsa bile bu, dipnotlarla ve akademik yorumlarla izah edilmelidir.

Bu ilkeler, tahkik faaliyetinin sadece akademik bir uğraş olmadığını; aynı zamanda ilmî, ahlâkî ve tarihî sorumluluk taşıyan bir görev olduğunu ortaya koyar. Bu yüzden her muhakkikin yaptığı çalışmada sadece bilgi değil; güven, emanet ve adalet ölçülerini de gözetmesi gerekir. (Ebu Fethu, 2010, s. 55–102)

İkinci Bölüm

2. Tahkik Sürecinin Uygulamalı Örnekleri

2.1. İsbîcâbî'nin *Zâdü'l-Fukahâ* Eserinin Tahkiki

Zâdü'l-Fukahâ, Hanefî fıkhında pratik hukuk meselelerini ele alan bir eserdir. Tahkik süreci, yukarıdaki yöntemler ışığında şu şekilde ilerlemiştir:

- Nüsha Tespiti: Süleymaniye, Topkapı Sarayı ve el-Ezher kütüphanelerinde dört nüsha bulundu.
- Karşılaştırma: "Hükm" yerine "hukm" yazımı gibi hatalar ve eksik paragraflar tespit edildi.
- Metin Tenkidi: En eski nüsha temel alındı; diğer nüshalardan tamamlayıcı bilgiler eklendi.
- Açıklayıcı Notlar: "İstihsan" ve "kıyas" terimleri için dipnotlar eklendi.
- Yayıma Hazırlık: Metin, İSNAD sistemine uygun dipnotlarla düzenlendi.

2.2. Sağnâkî'nin *et-Tesdîd fî Şerhi't-Temhîd* Eserinin Tahkiki

Et-Tesdîd, Hanefî fıkıh usulüne dair bir şerh eseridir. Tahkik süreci:

- Nüsha Tespiti: Beş nüsha (üçü Türkiye'de, ikisi Mısır'da) bulundu.
- Karşılaştırma: "Usûl" yerine "asl" yazımı gibi hatalar belirlendi.
- Metin Tenkidi: En eski nüsha temel alındı; karşılaştırmalı tablo oluşturuldu.
- Açıklayıcı Notlar: "İcma" ve "nass" terimleri için dipnotlar eklendi.

2.3. Türkiye'de tahkik, ilahiyat fakülteleri ve Kevseriyye gibi merkezlerde yoğunlaşmıştır (Kevseriyye, 2020). Küresel olarak, Yemen ve Fas'taki çalışmalar dijital teknolojilere odaklanır (Tahkik Dergisi, 2024).

2.4. Tahkikin Akademik Katkıları

- Metin Güvenilirliği: Metinlerin doğruluğunu artırır.
- Tarihî Bağlam: Dönemin hukukî ve toplumsal koşulları aydınlatılır.
- Erişim Kolaylığı: Modern araştırmacılar için erişilebilirlik sağlanır.

Sonuç

İslam hukukunun tarihî gelişim süreci, büyük oranda yazma hâlinde intikal eden fıkıh literatürüne dayanmaktadır. Bu miras, sadece geçmişin hukuki pratiklerini değil, aynı zamanda mezhepler arası içtihatların nasıl geliştiğini, hangi yöntemlerle delillendirildiğini ve toplumların hangi şartlar altında bu hükümlere bağlı kaldığını

anlamamız açısından da oldukça değerlidir. Ancak bu kıymetli bilgi mirası, çoğu zaman eksik, bozulmuş ya da karışık nüshalar hâlinde bizlere ulaşmıştır. Dolayısıyla mahtut eserlerin doğru, güvenilir ve sistemli bir biçimde tahkik edilerek yayıma hazırlanması, hem akademik hem de dini ilimler açısından zaruri bir görevdir.

Bu çalışma çerçevesinde, mahtût eserlerin tahkiki meselesi yalnızca teknik bir metin düzenleme faaliyeti olarak değil, aynı zamanda bir metodoloji, tenkit ve kaynak güvenliği meselesi olarak ele alınmıştır. Tahkik süreci, sadece metinlerdeki gramer ve imla hatalarını düzeltmekten ibaret değildir; eserin müellifine aitliğini doğrulamak, farklı nüshaları karşılaştırarak metni ilmî bir bütünlük içinde düzenlemek ve metnin bağlamını tespit etmek gibi çok katmanlı bir işlemler zincirini içermektedir. Bu açıdan tahkik, klasik metinleri hem tarihsellikleri içinde anlamak hem de onları günümüz fıkıh tartışmalarına katkı sağlayacak şekilde yeniden yorumlamak için gereklidir.

Tahkik faaliyetleri sırasında karşılaşılan zorluklar da bu alandaki akademik duyarlılığın ne kadar önemli olduğunu göstermektedir. Nüsha farkları, yazım bozuklukları, eksik veya eklenmiş bölümler, müstensih hataları ve tarihsel bağlamın belirsizliği gibi sorunlar, muhakkiklerin yüksek dikkat ve ilimle hareket etmesini gerektirir. Özellikle aynı eserin farklı kütüphanelerdeki nüshalarının karşılaştırılması, sahih metne ulaşma yolunda en temel adımdır. Bu çalışma süreci, fıkıh usulü bilgisinin yanı sıra Arap dili, hadis, tarih ve kıraat gibi ilim dallarında da yeterliliği zorunlu kılar.

Günümüzde dijital ortamda yürütülen tahkik çalışmaları ve online yazma eser koleksiyonları, bu alandaki çalışmaları hızlandırmakla birlikte dikkat eksikliğine veya yüzeysel okumaya da yol açabilmektedir. Bu sebeple dijital imkanlar, geleneksel ilmi ciddiyetle birleştirilerek kullanılmalıdır. Tahkik, günümüzde daha çok yüksek lisans ve doktora tezleri aracılığıyla akademik zemine taşınmakta; ancak bu alandaki sistemli bir metodolojiye olan ihtiyaç hâlâ devam etmektedir.

Tahkik, mahtût eserlerin İslam hukuku araştırmalarına kazandırılmasında kritik bir yöntemdir. *Zâdü'l-Fukahâ* ve *et-Tesdîd* örnekleri, tahkikin metodolojik zenginliğini gösterir. Detaylı yöntemler, metinlerin doğruluğunu ve akademik değerini artırır.

Sonuç olarak, İslam hukukunun sağlıklı bir şekilde anlaşılması, klasik fıkıh metinlerinin güvenilir tahkiklerle ilmî kamuoyuna sunulmasına bağlıdır. Bu bağlamda yapılacak her bir tahkik çalışması, hem klasik literatürün diri tutulmasına hem de modern meselelerin fıkhî çözümlerinde daha sağlam temellere ulaşılmasına vesile olacaktır. Bu sebeple, İslam hukuku alanında çalışan araştırmacılar için tahkik bilgisi yalnızca yardımcı bir beceri değil, vazgeçilmez bir ilmî yeterliliktir.

Öneriler:

Bu çalışma, İslam hukukunun temel kaynaklarından olan mahtût eserlerin tahkik edilmesinin gerekliliğini ortaya koyarken, bu alandaki eksikliklere dikkat çekmiş ve çözüm için bazı önerilerde bulunmayı zorunlu kılmıştır. Aşağıda, tahkik çalışmalarının akademik ve kurumsal düzeyde daha verimli yürütülebilmesi için çeşitli öneriler sıralanmıştır:

1. Akademik Yeterliliğin Artırılması:

Tahkik, çok disiplinli bir bilgi birikimi gerektirir. Bu nedenle ilahiyat fakültelerinde lisans düzeyinden itibaren "el yazmaları ve tahkik teknikleri" gibi uygulamalı dersler açılmalı; lisansüstü programlarda ise tahkik metodolojisi zorunlu ders hâline getirilmelidir. Öğrenciler, klasik metinleri okuyup değerlendirebilecek Arapça seviyesine ulaştırılmalıdır.

2. Kurumsal İş Birlikleri ve Dijitalleşme:

Türkiye'de İSAM, Süleymaniye Kütüphanesi, Türkiye Yazma Eserler Kurumu gibi kurumlar el yazmaları konusunda önemli kaynaklara sahiptir. Bu kurumlar arasında koordinasyon artırılmalı, dijital kütüphaneler birbirine entegre edilmeli ve tahkik yapmak isteyen araştırmacılara açık erişim sağlanmalıdır.

3. Standart Tahkik Rehberleri Oluşturulmalı:

Her muhakkikin kendi yöntemini uygulamakta serbest bırakıldığında ilmî dağınıklık kaçınılmaz olmaktadır. Bu nedenle, uluslararası geçerliliği olan tahkik kılavuzları (örneğin: Maktabatü'l-Ma'ârif, Dâru'l-Fikr gibi yayınevlerinin usulleri temel alınarak) Türkçeye çevrilmeli ve üniversitelerde ortak başvuru kaynağı olarak kullanılmalıdır.

4. Mezhep Literatürüne Özgü Tahkik Projeleri:

Hanefi, Şafiî, Maliki ve Hanbeli mezheplerine ait klasik fıkıh literatürü mezhep içi karşılaştırmalı olarak tahkik edilmelidir. Bu çerçevede, aynı meseleye dair farklı mezheplerin el yazmaları tespit edilip, birlikte çalışılabilecek disiplinlerarası tahkik projeleri teşvik edilmelidir.

5. Yüksek Lisans ve Doktora Düzeyinde Teşvikler:

Tahkik üzerine yapılacak tezler için özel burslar, yayın desteği ve danışman kadrosu oluşturulmalıdır. Böylece öğrenciler yalnızca yeni şeyler üretmeye değil, aynı zamanda mevcut mirası sağlıklı biçimde aktarmaya teşvik edilmiş olur.

5. İntihal ve Güvenilirlik Denetimi:

Tahkik çalışmalarında yapılan en büyük hatalardan biri, başka çalışmalardan doğrudan aktarımlar veya güvenilir olmayan nüshaların esas alınmasıdır. Bu nedenle akademik denetim mekanizmaları güçlendirilmeli, üniversiteler intihal tarama süreçlerini Arapça metinler için de aktif hâle getirmelidir.

7. Alanda Uzman Yayınevleri ve Editörlük Mekanizması:

Tahkik çalışmaları, sadece akademik tezlerde kalmamalı, aynı zamanda yayınevlerinin de sürece dâhil olmasıyla kamuoyuna ulaştırılmalıdır. Bu bağlamda tahkik alanında uzman editörlük ve hakemlik sistemleri geliştirilmeli, akademik yayıncılıkta metin tenkidi alanı güçlendirilmelidir.

8. Uluslararası Tecrübeden Faydalanma:

Mısır, Ürdün, Fas, Suudi Arabistan ve Hindistan gibi ülkelerde yapılan tahkik çalışmalarının metodolojileri Türk akademik camiasına kazandırılmalı; ortak tahkik çalışmaları için protokoller geliştirilmelidir.

9. Dijital Tahkik Yazılımları ve Otomasyon Araçları:

Yapay zekâ destekli el yazması karşılaştırma yazılımları geliştirilerek, aynı eserin farklı nüshaları arasındaki farklar daha kolay ve doğru şekilde tespit edilebilir. Bu tür teknolojiler üniversiteler ve bilişim firmaları iş birliğiyle desteklenmelidir.

10. Toplumsal Farkındalık ve Yaygın Eğitim:

Mahtût eserlerin kıymeti, sadece akademisyenlere değil, dini kurumlarda çalışan vaizler, imamlar ve öğretmenler gibi sahadaki kişilere de anlatılmalı; bu çerçevede seminerler, atölyeler ve kısa kurslar düzenlenmelidir.

Kaynakça

Abdüllatîf, Ali es-Seyyid. (2015). Mesâdirü't-terâcim fi'l-asri'l-Memlûkî. Kahire: Dârü'l-Kütüb.

Déroche, François. (2006). Islamic Codicology: An Introduction to the Study of Manuscripts in Arabic Script. Londra: Al-Furqan Islamic Heritage Foundation.

Gacek, Adam. (2009). Arabic Manuscripts: A Vademecum for Readers. Leiden: Brill.Hollenberg, David, Christoph Rauch ve Sabine Schmidtke (Ed.). (2015). The Yemeni Manuscript Tradition. Leiden: Brill.

İbnü'n-Nedîm. (1970). el-Fihrist. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife.

Kevseriyye İslamî İlimler Eğitim ve Araştırma Merkezi. (2020). Mahtut Eserleri Tahkik Raporu. Erişim: kevseriyye.org.

Öztürk, Necati. (2023). "İslam Hukukunda Mahtut Eserlerin Tahkiki Üzerine Bir Değerlendirme". Tahkik Dergisi, 5(2), 45-67.

Sezgin, Fuat. (1967). Geschichte des Arabischen Schrifttums. Leiden: Brill.

Tahkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi. (2018). "Dergi Tanıtımı". DergiPark.

TDV İslam Ansiklopedisi. (2009). "Tahkik" ve "Mahtut" maddeleri. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.

Devvânî, Celâleddîn. Şerhu'l-Avâmil. İstanbul: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye

İbn Haldun. (2004) Mukaddime. Kahire: Daru'l-Fikr,

Serahsî, Şemsü'l-Eimme. (1993). el-Mebsût. Beyrut: Daru'l-Ma'rife.

Kâsânî, Alauddin. (2000). Bedâiʿu's-sanâiʿ fî tertîbi'ş-şerâiʿ. Beyrut: Daru'l-Kitâbi'l-Arabî.

Zerkeşî, Bedrüddîn. (1994). el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân. Beyrut: Daru'l-Ma'rife.

Ziriklî, H. (2002). el-A'lâm. Beyrut: Daru'l-İlm li'l-Melâyîn.

İbn Ebî Dâvûd. (2002). el-Masâhif, Kahire: Mektebetü'l-Külliyyâti'l-Ezheriyye

İbn Hacer el-Askalânî. (1912). Hedyü's-Sârî Muqaddimetu Fethi'l-Bârî. Kahire: Matbaatü'l-Mîriyye.

Serahsî, (1993). Şemsü'l-Eimme. el-Mebsût. Beyrut: Dârü'l-Maʿrife.

Taşköprülüzâde,Ahmed. (1311). .eş-Şakâʾiku'n-Nuʿmâniyye fî ʿUlemâʾi'd-Devleti'l-ʿOsmâniyye. İstanbul: Dârü't-Tıbâʿati'l-ʿÂmire.

Kevserî, Muhammed Zâhid. (1951). Makâlât. Kahire: Dâru'l-Fıkri'l-Arabî.

Muhammed b. Abdülkadir Ebu Fethu. (2010. Kaşfu'l-Esrâr ʿan Tahkîki'l-Kütübi'l-Mahtûta, cidde; Dâru'l-Minhâc.

İHTİLAFLI RİVAYETLER GÖLGESİNDE "LÂ ADVÂ" HADİSİNİN ANLAMINI ARAMAK

Sümeyye ALTUNDAŞ*

1. Giriş

İslam düşünce tarihinde ve özellikle hadis şerh geleneğinde **farklı yorumlara konu olan** 'Lâ advâ' (hastalıkta bulaşıcılık yoktur) hadisi, **Arapça ifadesinin zahirî anlamının hastalıkta bulaşmayı mutlak surette reddettiği şeklinde bir anlayışa zemin hazırlaması nedeniyle** yüzyıllardır önemli tartışmaların odağında yer almıştır. Bu ifade, özellikle salgın hastalıkların yaşandığı dönemlerde ve modern tıbbın hastalıkların bulaşma mekanizmalarını mikrobiyolojik düzeyde ortaya koymasıyla birlikte, hem klasik dönem âlimleri hem de çağdaş araştırmacılar tarafından farklı yorumlara tabi tutulmuş, zaman zaman yanlış anlaşılmalara da zemin hazırlamıştır. Hadisin zahirî manası ile Hz. Peygamber'in (s.a.v.) cüzzamlıdan kaçınılması veya veba gibi salgın durumlarında karantina uygulanmasını öğütleyen diğer sahih rivayetleri arasında ilk bakışta bir çelişki algılanması, konunun ehemmiyetini ve derinlemesine incelenmesi gerekliliğini daha da artırmaktadır.

Bu noktada, hicri 18. yılda Suriye ve çevresini etkisi altına alan Amvas Tâunu vakası, söz konusu nebevi ifadelerin sahabe nesli tarafından nasıl algılandığını ve kamu sağlığı politikalarına nasıl dönüştürüldüğünü anlamak için kritik bir veri sunmaktadır. Hz. Ömer'in Serğ mevkiindeki karantina kararı ve Amr b. el-As'ın coğrafi izolasyon stratejisi, hadis metinlerinin doğru bağlamda yorumlanmasının tarihsel birer belgesi niteliğindedir.

İslam düşünce tarihinde salgın hastalıklar ve bu bağlamda "bulaşıcılık" (adva) meselesi, hem tarihî hem de teolojik açıdan geniş bir literatüre sahiptir. Konuyla ilgili yapılan çalışmalar incelendiğinde, araştırmaların genellikle belirli hastalıklar, sınırlı tarihsel dönemler veya tekil müellifler üzerinden şekillendiği görülmektedir.

Literatürdeki çalışmaların önemli bir kısmı, salgınları tarihsel bir perspektifle ele almaktadır. Örneğin El-Mhemit (2020)[1], İslam tarihi boyunca görülen salgınları genel bir çerçevede sunarken; Cengiz (2020)[2], İslam toplumunun salgınla ilk büyük imtihanı olan "Amvâs Tâunu"nu Hz. Ömer dönemi özelinde incelemiştir. Bu

* Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı, Hadis Pr. Yüksek Lisans Öğrencisi, e-posta: sumeyye.karahan2@ogr.sakarya.edu.tr , ORCID: 0009-0000-4182-2367

1 Hüseyin el-Mhemit, "İslâm Tarihi Boyunca görülen Salgın Hastalıklar ve Alınan Önlemler", *Siyer Araştırmaları Dergisi* 8 (2020), 123-137.

2 Cengiz Ercan, "Hz. Ömer Döneminde Meydana Gelen Amvas Tâunu ve Etkileri", *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/13 (2020), 129-150.

çalışmalar, salgınların toplumsal ve siyasi sonuçlarını anlamak açısından kıymetli veriler sunsa da, bulaşıcılık olgusuna dair hadislerdeki teorik ve fıkhi tartışmaları ikincil planda tutmuşlardır.

Meselenin teolojik ve hadis temelli boyutuna odaklanan araştırmalarda ise İbn Hacer el-Askalânî ve eseri *Bezlü'l-Ma'ûn*'un merkezi bir yer tuttuğu görülmektedir. Kurt (2009)[3] ve Mahmoud (2020)[4], İbn Hacer'in veba konusundaki yaklaşımlarını, hadis şerh geleneği içerisindeki yerini ve korunma yöntemlerine dair görüşlerini detaylandırmışlardır. Öte yandan Bulut (2020)[5], vebayı kader, tevekkül ve ilahi ikaz gibi kelâmî kavramlar çerçevesinde dini bir yorum süzgecinden geçirmiştir.

Mevcut literatür içerisinde bu çalışmaya en yakın duran eser Kesgin'in (2014)[6] "(Hastalıkta) Bulaşıcılık Yoktur" hadisi üzerine yaptığı tahlildir. Kesgin, ilgili rivayetlerin isnad ve metin açısından teknik analizini yapmış, İbn Kuteybe gibi erken dönem alimlerinin bu rivayetler arasındaki zıtlığı giderme çabalarını incelemiştir. Ancak bu çalışma, daha çok hadis tenkidi ve klasik dönemdeki belirli çözümlemelerle sınırlı kalmıştır.

Bu makalenin literatürdeki temel boşluğu doldurduğu nokta tam da buradadır. Mevcut çalışmalar ya belirli bir salgın türüne (veba gibi) ya da belirli bir döneme/müellife odaklanırken; bu çalışma, bizzat "hastalıkta bulaşıcılık" kavramını merkeze almaktadır. Makalemiz, ilk dönem hadis şerhlerinden başlayarak günümüze kadar uzanan süreçte, muhaddislerin bulaşıcılıkla ilgili ihtilaflı rivayetleri (müşkilü'l-hadis) hangi metodolojik araçlarla (cem', telif, nesih vb.) uzlaştırdığını dikey ve kronolojik bir perspektifle incelemektedir. Özellikle tıbbi bilginin dönüştüğü modern dönemdeki şerh yaklaşımlarını da kapsama dahil etmesi bakımından, klasik tartışmaların tarihsel evrimini ve güncel izdüşümlerini bütüncül bir şekilde ortaya koyan özgün bir nitelik taşımaktadır.

Bu araştırmanın temel amacı, "Lâ advâ" hadisinin kastedilen gerçek manasını, sadece lafzî bir çözümlemeyle sınırlı kalmadan, onunla bağlantılı diğer hadisler, özellikle Kütüb-i Tis'a başta olmak üzere hadis külliyatının bütünlüğü ve klasik şerh geleneğinin zengin birikimi ışığında ortaya koymaktır. Çalışma, söz konusu hadisin etrafında şekillenen farklı yorumları ve ihtilaflı rivayetleri analiz ederek, metnin çok katmanlı anlam dünyasını ve İslam'ın sağlık, hastalık ve tedbir konularındaki kuşatıcı bakış açısını aydınlatmayı hedeflemektedir. Bu bağlamda, Hz. Peygamber'in bir yandan "Lâ advâ" derken, diğer yandan "Cüzzamlıdan aslandan kaçar gibi kaç" veya "Bir yerde veba olduğunu duyarsanız oraya girmeyin; siz bir yerdeyken orada veba çıkarsa, oradan da çıkmayın" gibi emirlerle bulaşma riskine karşı tedbiri

---

3 İsmail Kurt, *Hadislerde Veba ve Korunma Yolları Bezlü'l-Mâ'ûn Adlı Eser Çerçevesinde* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Yüksek Lisans, 2009).

4 Ramy Mahmoud, "İbn Hacer el-'Askalâni'nin Veba-Tâun Gibi Salgın Hastalıklara Yaklaşımı", *Rumeli İslâm Araştırmaları Dergisi* 6 (2020).

5 Hasan Bulut, "Salgın Bir Hastalık Olarak Vebânın Dinî Açıdan Yorumlanması", *Academic Knowledge* 3/1 (2020), 1-19.

6 Salih Kesgin, "'(Hastalıkta) Bulaşıcılık Yoktur' Hadisinin İsnad ve Metin Açısından Tahlili", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/26 (2015), 83-120.

öğütlemesi arasındaki görünürdeki tezatlığın nasıl anlaşılabileceği sorununu teşkil etmektedir.

Bu hedefe ulaşabilmek için, erken dönem müelliflerinden günümüz yorumcularına değin yaklaşık otuz civarında, klasik hadis şerhi ve konuyla ilgili modern çalışmalar[7] taranarak metin merkezli bir analiz yöntemi benimsenmiştir. Araştırmanın çerçevesini, "Lâ advâ" hadisi ile görünüşte çelişen diğer rivayetler arasında âlimlerin hadis usulündeki cem' (uzlaştırma), tercih (birini diğerine üstün tutma) ve nesh (bir hükmü kaldırma) gibi yöntemleri nasıl kullandıklarının incelenmesi oluşturmaktadır. Bu analiz, klasik İslam âlimlerinin nasslara olan titiz bağlılıkları ile çağın getirdiği bilimsel ve tecrübî bilgi birikimine açıklık arasında kurmaya çalıştıkları hassas dengeye de ışık tutacaktır.

Nihayetinde bu çalışma, "Lâ advâ" hadisinin, ilgili tüm rivayetler ve şerhler bağlamında değerlendirildiğinde, İslam'ın genel sağlık prensipleriyle uyumlu, tutarlı ve derinlikli bir yoruma kavuştuğunu göstermeyi amaçlamaktadır. Böylelikle, hadis metinlerinin sadece nakil ve ezberden ibaret bir süreçle değil, aynı zamanda doğru bağlamda yorumlanması, içerdikleri hikmetlerin anlaşılması ve çağın idrakine sunulması süreçlerine de mütevazı bir katkı sunulması hedeflenmektedir.

2. "Lâ Advâ" Hadisi: Metin, Kaynaklardaki Yeri (Tahrîc) Ve Rivayet Değeri

A. "Lâ Advâ" Hadisinin Temel Metni ve Türkçe Tercümesi

حَدَّثَنَا عَبْدُ الْعَزِيزِ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ: حَدَّثَنَا إِبْرَاهِيمُ بْنُ سَعْدٍ، عَنْ صَالِحٍ، عَنِ ابْنِ شِهَابٍ قَالَ: أَخْبَرَنِي أَبُو سَلَمَةَ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ وَغَيْرُهُ: أَنَّ أَبَا هُرَيْرَةَ رضي الله عنه قَالَ: إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم قَالَ: (لَا عَدْوَى وَلَا صَفَرَ وَلَا هَامَةَ). فَقَالَ أَعْرَابِيٌّ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، فَمَا بَالُ إِبِلِي، تَكُونُ فِي الرَّمْلِ كَأَنَّهَا الظِّبَاءُ، فَيَأْتِي الْبَعِيرُ الْأَجْرَبُ فَيَدْخُلُ بَيْنَهَا فَيُجْرِبُهَا؟ فَقَالَ: (فَمَنْ أَعْدَى الْأَوَّلَ)

"Bize Abdülazîz b. Abdillah rivayet etti (ki o şöyle dedi): Bize İbrâhim b. Sa'd, Sâlih'ten, o da İbn Şihâb'dan naklen rivayet etti. İbn Şihâb dedi ki: Bana Ebû Seleme b. Abdirrahmân ve ondan başkaları, Ebû Hureyre'nin (radıyallâhu anh) şöyle dediğini haber verdi:

Allah Resûlü (sallallâhu aleyhi ve sellem) buyurmuştur ki: "Advâ (sirâyet/ bulaşıcılık yoktur, Safer de yoktur, Hâme de yoktur." Bu sözler üzerine bir bedevî: "Ey Allah'ın Resûlü! Peki, kumluk arazide sanki birer ceylan gibi (sağlıklı ve alımlı) olan develerimin durumu nedir ki; uyuz bir deve gelip aralarına karışınca hepsini uyuz ediyor?" diye sordu. Bunun üzerine Allah Resûlü (sallallâhu aleyhi ve sellem): "Peki, o ilk (deveye hastalığı) kim bulaştırdı?" diye cevap verdi."[8]

---

[7] Örneğin *İslam Tıp Tarihi Araştırmaları* serisi içerisinde yayımlanan bazı çalışmalar için bk. Mustakim Arıcı, *Teoloji ve Bilim Arasında: İslam Düşünce ve Tıp Tarihinde Veba Risaleleri*, İstanbul: İbn Haldun Üniversitesi Yayınları, 2025; İdrîs-i Bidlisî-Mehmed Sâlih, *el-İbâ' 'an mevâki'i'l-vebâ (Salgından Kaçış) & Hısnü'l-vebâ (Salgından Korunma)*, haz. Mehmet Emin Güleçyüz, İstanbul: İbn Haldun Üniversitesi Yayınları, 2025; İlyas b. İbrahim-Ahmed eş-Şâmî el-Ömerî, *Micennetü't-tâ'ûn ve'l-vebâ (Salgın Hastalıklara Kalkan) & Tevfîkâtü'l-Hamîdiyye fî def'i'l-emrâzi'l-vebâ'iyye (Salgın Hastalıklardan Korunma)*, haz. Ahmet Tahir Nur, İstanbul: İbn Haldun Üniversitesi Yayınları, 2025; Hamdân b. Osman el-Cezâirî, *İthâfü'l-munsıfîn ve'l-üdebâ bi-mebâhisi'l-ihtirâz ani'l-vebâ (Salgınlar Karşısında Tedbir Almak) & (Senâ'l-İthâf) İthâf'ın Parıltısı*, haz. Ahmet Eşer, İstanbul: İbn Haldun Üniversitesi Yayınları, 2025.

[8] el-Buhârî, *el-Câmiu's-Sahîh*, "Kitâbu't-Tıbb", 54.

Hadis-i şerif, özellikle Peygamber Efendimizin (s.a.v.) "Advâ yoktur, Safer de yoktur, Hâme de yoktur" şeklindeki kesin ve nefyedici ifadeleriyle ilk kez karşılaşıldığında, zikredilen bu üç kavramın varlığının veya Cahiliye döneminde onlara atfedilen etkilerin kategorik bir biçimde reddedildiği yönünde güçlü bir izlenim bırakmaktadır.

Bu ifadeler arasında bilhassa "Lâ advâ / Advâ yoktur" kısmı, eğer 'advâ' kelimesi yaygın olarak kabul edildiği üzere doğrudan "hastalıkların bir canlıdan diğerine geçmesi, sirayet etmesi" anlamında[9] değerlendirilirse, hastalıkların bulaşma olgusunun mutlak bir surette yok sayıldığı şeklinde anlaşılmaya oldukça elverişlidir. Metnin bu ilk ve zahirî anlamı, hemen akabinde hadiste yer alan bedevînin "Peki, kumluk arazide sanki birer ceylan gibi (sağlıklı ve alımlı) olan develerimin durumu nedir ki; uyuz bir deve gelip aralarına karışınca hepsini uyuz ediyor?" şeklindeki sorusuyla gündelik tecrübeye ve gözleme dayalı bir sorgulamayla karşılaşmaktadır. Zira bedevînin bu müşahedesi, hastalıkların hayvanlar arasında yayılabildiğine dair yaygın bir kanaati yansıtmaktadır.

Dolayısıyla, hadisin bu ilk okunuşu, özellikle "Lâ advâ" ifadesinin zahirî manası itibarıyla, hem bireysel gözlemler ve tecrübelerle hem de modern tıbbın bulaşıcı hastalıkların varlığı ve yayılma mekanizmalarına dair ortaya koyduğu bilimsel verilerle bir gerilim veya görünürde bir çelişki barındırıyor gibi algılanabilir. Bu durum, hadisin lafzının ötesinde, bağlamını, maksadını ve İslam'ın genel prensipleriyle ilişkisini daha derinlemesine inceleme ve tefsir etme ihtiyacını doğurmaktadır. Nitekim Peygamber Efendimizin (s.a.v.) bedevînin sorusuna verdiği "Peki, o ilk (deveye hastalığı) kim bulaştırdı?" şeklindeki manidar cevabı da, meselenin ilk bakışta anlaşılandan daha farklı ve derin bir tevhîdî boyuta işaret ettiğinin bir göstergesi olarak kabul edilebilir.

3. "Lâ Advâ" Hadisinin Kaynaklardaki Yeri (Tahrîci)

Bu çalışmada incelenen ve Cahiliye dönemi batıl inanışlarını konu edinen "Lâ advâ" hadisi ve ilgili rivayetler, hadis literatürünün dokuz temel kaynağı olarak kabul edilen Kütüb-i Tis'a'nın önemli bir bölümünde yer almaktadır. Yapılan tespitlere göre, bu rivayetler Kütüb-i Tis'a içerisinde İmam Nesâî'nin *es-Sünen*'i ile Dârimî'nin *es-Sünen*'i haricindeki yedi temel kaynakta bulunmaktadır. Hadisin geçtiği bu kaynaklar şöyledir:

- **Sahîh-i Buhârî:**
  - *Kitâbu'l-Büyû'*, 36.
  - *Kitâbu't-Tıb*, 19, 25, 43-45, 53, 54.
- **Sahîh-i Müslim:**
  - *Kitâbu's-Selâm*, 101, 102-109, 111-114, 116.
- **Sünen-i Ebî Dâvûd:**

[9] Kesgin, "'(Hastalıkta) Bulaşıcılık Yoktur' Hadisinin İsnad ve Metin Açısından Tahlili".

- *Kitâbu't-Tıb*, 24.

- **Câmi'u't-Tirmizî:**

- *Kitâbu's-Siyer*, 46.

- *Kitâbu'l-Kader*, 9.

- **Sünen-i İbn Mâce:**

- *el-Mukaddime* (Kader babı), 10.

- *Kitâbu't-Tıb*, 43.

- **Muvatta'-i İmam Mâlik**:

- *Kitâbu'l-'Ayn*, Bâb 18.

- **Müsned-i Ahmed b. Hanbel:**

- Cilt 1: 173, 180, 269, 328, 440.

- Cilt 2: 24, 153, 222, 267, 327, 397, 420, 434, 487, 507

- Cilt 3: 130, 154, 173, 178, 251, 276, 278, 293, 312, 349, 382, 450.

Yukarıda sunulan tahrîc bilgileri, "Lâ advâ" hadisinin ve konuyla ilgili diğer rivayetlerin temel hadis kaynaklarındaki yerini ve yaygınlığını ortaya koymaktadır. Bu çalışmada, söz konusu rivayetlerin sened zincirlerine dair detaylı bir tenkid ve analiz sürecine girilmeyecektir. Zira rivayetlerin sened açısından değerlendirilmesi, Salih Kesgin'in konuyla ilgili yayımlanmış makalesinde etraflı bir şekilde yapılmıştır.[10]

Bu itibarla, özellikle Sahîh-i Buhârî ve Sahîh-i Müslim gibi en muteber kaynaklarda yer alan ana rivayetler başta olmak üzere, "Lâ advâ" hadisinin sıhhati konusunda genel itibarıyla bir sorun bulunmadığı kabulünden hareket edilecektir. Dolayısıyla bu makale, hadisin sıhhatini bir veri olarak kabul ederek, dikkatini esas olarak hadis metnine yoğunlaştıracaktır. Bu çerçevede metnin muhtemel anlam katmanları, özellikle konuyla ilgili olup ilk bakışta ihtilaflı gibi duran rivayetlerle olan ilişkisi, bu farklı rivayetler arasında İslam âlimlerinin nasıl bir uyum kurduğu (veya kurmaya çalıştığı) yöntemler ve bütün bunların ışığında hadisin İslam düşüncesindeki genel yorumlanış biçimleri ele alınacaktır. Kısacası, çalışmamız metin merkezli bir anlama ve yorumlama çabası üzerine yoğunlaşacaktır.

4. "Lâ Advâ" Hadisi Ve İlgili Rivayetlerde Reddedilen Temel Cahiliye İnanışları Ve Kavramları

Hz. Peygamber'in (s.a.v.) Cahiliye Araplarının bazı inanış ve pratiklerini reddettiği bilinen 'Lâ advâ…' ifadesiyle başlayan hadisler, hadis külliyatında farklı lafızlarla ve terkip çeşitleriyle yer almaktadır. Bu rivayetlerin tamamı burada sıralanmayacak veya her bir rivayetin tam metni aktarılmayacaktır. Bunun yerine, özellikle

[10] Kesgin, "'(Hastalıkta) Bulaşıcılık Yoktur' Hadisinin İsnad ve Metin Açısından Tahlili".

reddedilen altı temel kavram olan advâ, safer, hâme, tıyere, nev' ve gûl gibi farklı terimleri bir arada görmemizi sağlayacak şekilde, bazı rivayet metinlerinden seçilen ilgili kısımlar, kaynak bilgileriyle birlikte aşağıda sunulmuştur. Amaç, bu seçki aracılığıyla, nebevî irşadın hedef aldığı batıl inanışların çeşitliliğine dikkat çekmek olup, konuyla ilgili tüm rivayet varyantlarını veya sunulan örneklerin her birinin tam ve bütüncül metnini tüketmek değildir:

- **لَا عَدْوَى وَلَا صَفَرَ وَلَا هَامَةَ** *"Advâ yoktur, Safer yoktur, Hâme de yoktur."*[11]
- **لَا عَدْوَى وَلَا طِيَرَةَ** *"Advâ yoktur, Tıyera da yoktur."*[12]
- **لَا عَدْوَى وَلَا طِيَرَةَ، وَلَا هَامَةَ وَلَا صَفَرَ** *"Advâ yoktur, Tıyere yoktur, Hâme yoktur, Safer de yoktur."*[13]
- **لَا عَدْوَى وَلَا هَامَةَ وَلَا نَوْءَ وَلَا صَفَرَ** *"Adva yoktur, Hâme yoktur, Nev' de yoktur, Safer de yoktur."* [14]
- **لَا عَدْوَى وَلَا طِيَرَةَ وَلَا غُولَ** *"Adva yoktur, Tıyere yoktur, Ğûl de yoktur"*[15]

A. Hadis Rivayetlerindeki Farklı Söylenişlerin Ortak Amacı

Yukarıda kaynaklarıyla birlikte verdiğimiz ve 'Lâ advâ…' ifadesini içeren hadislerin farklı söyleniş şekilleri, Peygamber Efendimizin (s.a.v.) Cahiliye dönemindeki bazı yanlış inanışları düzeltme çabasının ne kadar geniş olduğunu gösterir. Bu hadislerde reddedilen düşünceler bir arada incelendiğinde, İslam'ın getirdiği Allah'ın birliği esasına dayanan tevhid merkezli dünya görüşünün ana ilkeleri daha açık bir şekilde ortaya çıkar. Bu seçtiğimiz örnek rivayetlerde, Cahiliye toplumunda yaygın olan ve günlük hayata yansıyan altı temel yanlış inanışın özellikle reddedildiği görülmektedir:

- **Advâ (عَدْوَى):** Hastalıkların, Allah'ın izni ve dilemesi olmadan, kendi kendine ve kaçınılmaz bir şekilde birinden diğerine geçtiği düşüncesi.[16]
- **Safer (صَفَر):** Genellikle, Safer ayının uğursuz olduğuna, bu ayda yapılan işlerin veya yolculukların kötü biteceğine dair yaygın yanlış inanış; veya bazen karın ağrısına neden olan ve bulaşıcı sanılan bir hastalığa/yılana dair inanış.[17]
- **Hâme (هَامَة):** Öldürülen bir kişinin ruhunun, intikamı alınana dek baykuş kılığında mezarı başında ötüp uğursuzluk getirdiği inancı[18]; ya da genel olarak baykuşun uğursuz sayılması.[19]
- **Tıyere (طِيَرَة):** Kuşların uçuşundan veya bazı hayvanların hareketlerinden ya da beklenmedik olaylardan kötü anlamlar çıkarma ve işleri buna göre kötüye yorma alışkanlığı.[20]

---

11 *(Buhârî, Kitâbu't-Tıb, 25).*
12 *(Buhârî, Kitâbu't-Tıb,43).*
13 *(Buhârî, Kitâbu't-Tıb, 44).*
14 *(Müslim, Kitâbu's-Selâm, 106).*
15 *(Müslim, Kitâbu's-Selâm, 108).*
16 Ahmed b. İsmâil Gürânî, *el-Kevseru'l-Cârî* (Beyrut: Daru İhyau't-Turâsi'l-Arabî, 2008) 9/272.
17 İbrahim Canan, *Hadis Ansiklopedisi Kütüb-i Sitte Tercüme Şerhi* (İstanbul: Akçağ Yayınları, 1996) 11/468.
18 Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Hattâb el- Hattâbî, *Meâlimu's-Sünen* (Beyrut: Müessesetür-Risale Naşirun, 2016). 4/154-157.
19 Canan, *Hadis Ansiklopedisi Kütüb-i Sitte Tercüme Şerhi, 11/ 469.*
20 Haydar Hatipoğlu, *Sünen-i İbni Mâce Tercüme ve Şerhi* (Kahraman Yayınları, 2012), 1/153.

- **Nev' (نَوْء)**: Bazı yıldızların doğuşu veya batışının, yağmur gibi doğa olaylarını doğrudan etkilediğine ve bu olayları yıldızların yaptığına inanılması.[21]
- **Ğûl (غُول):** Çöllerde ve ıssız yerlerde yaşadığına, kılık değiştirerek insanları kandırıp onlara zarar verdiğine inanılan hayali, kötü varlıklar.[22]

Bu inanışların ortak noktası, Cahiliye dönemi insanlarının çeşitli varlıklara, zamanlara veya olaylara Allah'tan bağımsız bir güç ve etki yüklemesi, bunlar aracılığıyla geleceği okumaya veya etkilemeye çalışması, bilinmeyen şeyler hakkında asılsız iddialarda bulunması ve bu yüzden yersiz korkulara, kuruntulara ve ümitsizliklere kapılmasıdır. Nitekim bu türden nebevî uyarıların bazı hadis kaynaklarında (örneğin Tirmizî ve İbn Mâce'nin eserlerinde) 'Kader' bölümlerinde zikredilmesi de son derece anlamlıdır. Bu durum, söz konusu batıl inanışların sadece soyut hurafeler olmanın ötesinde, kişinin kâinattaki işleyişi, sebep-sonuç ilişkilerini ve en önemlisi Allah'ın mutlak iradesi ile takdirini anlama biçimiyle de derinden bağlantılı olduğunu gösterir. Cahiliye insanı, bu tür inanışlarla bir nevi Allah'ın takdirine müdahale edebileceğini veya O'nun iradesi dışında bazı güçlerin olaylara yön verebileceğini zannediyordu. Bu da doğrudan doğruya tevhid ilkesiyle ve her şeyin O'nun bilgisi ve takdiri dâhilinde olduğu inancıyla çelişiyordu.

Peygamber Efendimiz (s.a.v.) bu ve benzeri sözleriyle, işte bu çarpık kader anlayışını düzeltmeyi, Allah'ın her şeye kâdir olduğunu, O'nun izni ve bilgisi dışında hiçbir şeyin meydana gelemeyeceğini, tevhid ilkesini kalplere ve zihinlere yerleştirmeyi amaçlamıştır. O'nun bu öğretileri, insanı boş inançların ve yersiz korkuların tutsaklığından kurtararak, her şeyin Allah'ın takdiriyle olduğuna sağlam bir imanla birlikte, meşru sebeplere sarılmayı da öğreten dengeli bir anlayış sunar. Böylece, olayların bir sebebi olduğunu kabul eden ama bu sebeplere ilahi bir güç atfetmeyen, her şeyin Allah'ın izni ve kararıyla olduğunu vurgulayan bir bakış açısı kazandırmayı hedefler.

İşte bu genel çerçevede, 'Lâ advâ' yani 'Advâ yoktur' ifadesi de benzer bir yaklaşımla ele alınmalıdır. Nitekim Peygamber Efendimizin (s.a.v.) 'Lâ Safer' demesiyle Safer ayının takvimdeki varlığını değil, o ayla ilgili uğursuzluk ve kötümserlik inanışlarını reddettiği; 'Lâ Hâme' demesiyle de baykuşun bir canlı olarak varlığını değil, onunla bağlantılı batıl korku ve kehanetleri ortadan kaldırdığı açıktır. Bu mantıksal çıkarımdan hareketle, 'Lâ advâ' ifadesinin de, hastalıkların birinden başkasına bulaşmasının fiziksel varlığını tamamen inkâr etmek yerine, daha ziyade Cahiliye döneminde bulaşmaya yüklenen, Allah'ın irade ve takdirini dışlayan, onu kendi başına buyruk, mutlak ve kaçınılmaz bir güç olarak gören batıl ve kaderci anlayışları hedef aldığı güçlü bir şekilde ifade edilebilir. Dolayısıyla bu ifade, öncelikle hastalıkların Allah'ın dilemesi ve yaratması dışında, kendi kendine ve kontrolsüzce yayıldığı şeklindeki Cahiliye anlayışını düzeltmeye yöneliktir.

Bu nedenle, bu ve buna benzer hadisler, İslam'ın insanı akla ve tecrübeye uymayan her türlü boş ve yanlış inançtan temizleyerek onu saf ve sağlam bir imana, Allah'a doğru bir şekilde tevekkül etmeye ve O'nun yarattığı düzene uygun yaşamaya yönlendirme çabasının bir parçasıdır. Hadislerdeki bu farklı söylenişler,

---

21 Canan, *Hadis Ansiklopedisi Kütüb-i Sitte Tercüme Şerhi, 11/470.*

22 Ahmet Davudoğlu, *Sahîh-i Müslim Tercüme ve Şerhi* (İstanbul: Şifa Yayınevi, 2020) 8/237.

Peygamberimizin bu temel ilkeyi çeşitli yanlış inanışlara karşı ne kadar kapsamlı bir şekilde vurguladığını göstermesi bakımından da ayrıca dikkate değerdir.

5. Hastalıklara Karşı Tedbir Almayı Emreden Veya Tavsiye Eden Diğer Hadisler Ve Nebevî Uygulamalar

Önceki bölümlerde ele alındığı üzere, "Lâ advâ" hadisi ve benzeri nebevî beyanlar, temel olarak Cahiliye dönemine ait batıl inanışları, uğursuzluk ve kadercilik anlayışlarını reddetmeyi hedeflemektedir. Bu rivayetler, İslam'ın saf tevhid akidesini kalplere yerleştirme ve insan zihnini hurafelerin ve yersiz korkuların esaretinden kurtarma misyonunun önemli bir parçasını teşkil eder.

Ancak, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) bu konudaki rehberliği, sadece batıl inanışların ve yanlış kader anlayışlarının reddiyle sınırlı değildir. Aksine, sünnetin bütüncül yapısı incelendiğinde, O'nun (s.a.v.) aynı zamanda birey ve toplum sağlığının korunması amacıyla hastalıklara karşı fiilî ve somut tedbirler alınmasını emrettiği, teşvik ettiği veya bizzat kendi hayatında uyguladığı pek çok sahih rivayet ve örnekle karşılaşmaktayız. Bu nebevî direktifler, İslam'ın hem her işin Allah'ın takdirine bağlı olduğuna dair sarsılmaz hem de meşru sebeplere başvurarak gerekli önlemleri almayı yani tevekkül ve tedbiri birleştiren dengeli ve hayatla barışık yaklaşımını gözler önüne sermesi açısından büyük bir değere sahiptir.

Bu bölümde, "Lâ advâ" hadisinin ilk bakışta sunduğu zahirî anlamıyla farklı bir mesaj içeriyor gibi görünen ve bu nedenle onun daha kapsamlı ve doğru bir şekilde anlaşılmasına zemin hazırlayan bu tedbir odaklı hadisler ve nebevî uygulamalar ele alınacaktır. Zira bu iki farklı gruptaki rivayetlerin bir arada ve birbirini tamamlayıcı bir şekilde değerlendirilmesi, konunun İslam'ın genel prensipleri ışığında doğru bir zeminde kavranabilmesi için hayati bir öneme sahiptir.

Bu bağlamda zikredilebilecek başlıca nebevî tedbir örnekleri şunlardır:

- **Cüzzamlı Kişiyle Doğrudan Temastan Kaçınılması:** Sakîf kabilesinden gelen heyet içinde cüzzamlı bir şahsın bulunduğu haber alınınca, Hz. Peygamber (s.a.v.) onunla bizzat musafaha ederek bey'at almak yerine, kendisine bir elçi göndererek şöyle buyurmuştur: إِنَّا قَدْ بَايَعْنَاكَ فَارْجِعْ ***(Biz senin bey'atini kabul ettik, artık (memleketine) dön.)***[23]

Bu olayda Hz. Peygamber'in (s.a.v.) cüzzam hastalığı taşıyan bir kişiyle doğrudan fiziksel temastan (örneğin bey'at için elini tutmaktan) imtina etmesi ve onu geri göndermesi, "Lâ advâ" yani "bulaşma yoktur" ilkesinin mutlak bir kayıtsızlık anlamına gelmediğini düşündürmektedir. Aksine, bu durum, bulaşma ihtimali olan bir hastalığa karşı fiilî bir tedbir alındığına işaret eder. Eğer hastalık hiçbir surette ve hiçbir koşulda bulaşmıyorsa, bu tür bir ihtiyatlı davranışın sebebi ne olabilir sorusu akla gelmektedir.

---

[23] *Sahîh-i Müslim, Kitâbu's-Selâm, 37.* Bu hadisi inceleyen bir araştırma için bk. Ahmet Eşer, "Salgın Hastalıklara Karşı Nebevi Bir Tedbir: Musafahalaşmamak", *Pandemi Sürecinde Aile Olmak 1*, Konya: Palet Yayınları 2021, 215-222.

- **"Cüzzamlıdan Aslandan Kaçar Gibi Kaçınız" Emri:** Bulaşıcı hastalıklara karşı alınması gereken tedbirin önemini vurgulayan bir diğer rivayette ise Peygamber Efendimiz (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: فِرَّ مِنَ الْمَجْذُومِ كَمَا تَفِرُّ مِنَ الْأَسَدِ *"Cüzzamlıdan, aslandan kaçar gibi kaçınız."*[24]

Bu son derece güçlü benzetme, cüzzamlı bir kimseyle karşılaşılması durumunda ondan azami derecede uzak durulması gerektiğini ifade etmektedir. "Lâ advâ" ifadesi, hastalıkların hiçbir şekilde ve hiçbir yolla geçmediği şeklinde mutlak bir anlama sahipse, böylesine kesin ve ürkütücü bir kaçınma emrinin mantığı ve amacı ne olabilir? Bu durum, "Lâ advâ"nın lafzî anlamıyla bu açık tedbir emri arasında bir uyum arayışını zorunlu kılmaktadır.

- **Veba (Taun) Salgınına Karşı Karantina Uygulaması:** Toplum sağlığını tehdit eden ve hızla yayılan veba gibi salgın hastalıklara karşı günümüzdeki karantina uygulamalarının temelini teşkil eden şu nebevî öğüt de son derece önemlidir: إِذَا سَمِعْتُمْ بِالطَّاعُونِ بِأَرْضٍ فَلَا تَدْخُلُوهَا، وَإِذَا وَقَعَ بِأَرْضٍ وَأَنْتُمْ بِهَا فَلَا تَخْرُجُوا مِنْهَا *"Bir yerde veba salgını olduğunu duyarsanız oraya girmeyiniz; bulunduğunuz yerde veba salgını ortaya çıkarsa, oradan da (başka yerlere yaymamak için) çıkmayınız."*[25]

Bu nebevî talimat, bir hastalığın belirli bir coğrafi alanda yayılmasını ve başka bölgelere taşınmasını önlemeyi amaçlayan açık bir karantina prensibidir. Vebalı bölgeye girişi ve oradan (hastalıktan kaçmak amacıyla) çıkışı yasaklamak, hastalığın kişiden kişiye veya bölgeden bölgeye geçiş (sirayet) riskini ve potansiyelini zımnen kabul etmek anlamına gelir. Bu durum, "Lâ advâ" ilkesinin, hastalıkların yayılma olgusunu tamamen reddeden bir ifade olup olmadığı ve bu tür yayılmalara karşı önlem alınması gerektiği gerçeğiyle nasıl bağdaştırılacağı sorusunu derinleştirmektedir.

- **Hasta Hayvanların Sağlıklı Hayvanlarla Karıştırılmaması Talimatı:** Sadece insan sağlığı değil, hayvan sağlığı ve sürülerinin korunması bağlamında da benzer bir tedbir anlayışı görülmektedir. Hz. Peygamber (s.a.v.) bu konuda şöyle buyurmuştur: لَا يُورِدَنَّ مُمْرِضٌ عَلَى مُصِحٍّ *"(Sürüsünde) hasta hayvanı olan kimse, sakın onları sağlıklı hayvanların bulunduğu yere getirmesin (onlarla karıştırmasın)."*[26] Bu ifade, hastalıkların hayvanlar arasında yayılmasını önlemeye yönelik bir tedbiri açıkça ortaya koymaktadır.

Hayvanlar arasında dahi olsa, bulaşıcı olduğu düşünülen hastalıkların yayılmasını engellemek için hasta olanların sağlıklılardan tecrit edilmesi yönündeki bu emir, 'advâ'nın (bulaşmanın) en azından hayvanlar arasında bir olgu olarak var olduğuna ve tedbir alınmadığı takdirde gerçekleşebileceğine işaret eder. Eğer "Lâ advâ" ifadesi, bulaşmanın her türlüsünü mutlak surette nefyediyorsa, hayvanlar için bile olsa böyle bir ayrım yapmanın ve tedbir almanın gereği ne olurdu? Bu da, "Lâ advâ" hadisinin zahirî anlamıyla bu pratik ve koruyucu öğüt arasında bir uyum ve izah ihtiyacını gündeme getirmektedir.

---

[24] *Buhârî, Kitâbu't-Tıb, 19.*
[25] *Buhârî, Kitâbu't-Tıb, 30.*
[26] *Buhârî, Kitâbu't-Tıb, 53.*

Bu nebevî emir ve uygulamalar, ilk bakışta 'Lâ advâ' hadisinin zahirî anlamıyla bir arada düşünüldüğünde, önemli bir yorumsal değerlendirme ve uzlaştırma ihtiyacını beraberinde getirmektedir. Zira eğer 'advâ' (bulaşma) mutlak surette yoksa, bu tür açık ve net tedbirlerin alınmasındaki hikmet ne olabilir? İşte bu ve benzeri sorular, İslam âlimlerini derinlemesine düşünmeye sevk etmiş ve konuya dair farklı yorumların ve uzlaştırma çabalarının ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Bu yorumlar, bir sonraki bölümde ele alınacaktır.

6. "Lâ Advâ" Hadisi Ve Tedbir Rivayetlerinin İslam Âlimlerince Yorumlanması Ve Uzlaştırılması

A) Hadislerde Teâruz (Görünür Farklılık) ve Klasik Çözüm Yöntemleri

İslam âlimleri, sahih hadisler arasında ilk bakışta bir çelişki veya anlam farklılığı (teâruz) algıladıklarında, bu durumu çözmek için belirli bir metodolojik sıra izlemişlerdir. araları cem' edilebiliyorsa (uzlaştırılabiliyorsa) bu durum *"zâhirî teâruz"* olarak kabul edilir ve buna *"muhtelifü'l-hadîs"* denir.[27] Âlimlerin bu tür durumlarda başvurduğu çözüm yolları öncelik sırasına göre şöyledir:

1. **Cem' ve Te'lif (Uzlaştırma ve Birleştirme):** Temel ilke, görünürdeki teâruz durumunda hadislerin arasını cem' ve te'lif ederek, yani anlamlarını birleştirip uyumlu hale getirerek her iki hadisle de amel etme imkânını aramaktır. Bu, mümkün olduğunca tüm sahih rivayetleri geçerli kılmayı amaçlayan en ideal yoldur.

2. **Nesh (Hükmün Kaldırılması):** Eğer hadisler arasında bir uzlaştırma (cem') imkânı bulunamazsa ve hadislerin söyleniş tarihleri biliniyorsa, sonra söylenen hadisin (nâsih) önce söylenen hadisin (mensûh) hükmünü ortadan kaldırdığı kabul edilir.

3. **Tercih (Bir Rivayeti Diğerine Üstün Tutma):** Uzlaştırma ve nesh yolları mümkün olmadığında, çeşitli tercih sebepleri (örneğin senedin veya metnin kuvveti gibi) dikkate alınarak iki hadisten biri diğerine tercih edilir ve râcih (tercih edilen) olanla amel edilir.

4. **Tevakkuf (Askıya Alma / Bekleme):** Eğer yukarıdaki yöntemlerden hiçbiriyle bir çözüme ulaşılamazsa, yani hadisler arasında ne cem', ne nesh ne de tercih yapılamıyorsa, âlimler en son çare olarak tevakkuf ederler. Bu, konu hakkında kesin bir hüküm vermekten kaçınıp, aralarındaki teâruza bir çözüm bulunana kadar beklemek anlamına gelir. Zira aceleyle her iki hadisle de amel edilemeyeceği (tesâkut) hükmünü vermek yerine, tevakkuf etmek daha ihtiyatlı bir yoldur.[28]

"Lâ advâ" hadisi ile hastalıklara karşı tedbir almayı öğütleyen rivayetler arasındaki görünürdeki farklılık da, İslam âlimleri tarafından öncelikle bu metodolojik ilkeler, özellikle de cem' ve te'lif çabası çerçevesinde ele alınmış ve çeşitli yorumlar geliştirilmiştir.

---

27 Mehmet Çetin, *Metin Eksenli Hadis Tenkidinde Öznellik ve Yorumsallık (Teori ve Uygulama)* (Ankara: Gece Akademi, 2018), 92.

28 Çetin, *Metin Eksenli Hadis Tenkidinde Öznellik ve Yorumsallık (Teori ve Uygulama), 92*.

Önceki bölümde de değindiğimiz gibi, "Lâ advâ" hadisinin zahirî anlamı ile hastalıklara karşı tedbir almayı öğütleyen diğer sahih hadisler arasında ilk bakışta bir çelişki varmış gibi görünmesi, İslam âlimlerini bu iki grup rivayeti anlamlandırmaya ve aralarında bir uyum bulmaya yöneltmiştir. Âlimler, nassların bütünlüğünü esas alarak bu rivayetleri uzlaştırmak için çeşitli yorum ve tevil yolları geliştirmişlerdir. Bu yorumlar genel olarak birkaç ana yaklaşım etrafında toplanabilir.

a) **Birinci Yaklaşım: "Lâ Advâ"nın Cahiliye Anlayışını Kesin Bir Şekilde Reddetmesi ve Her Şeyin Allah'ın Takdirine Bağlanması**

Bu görüşü savunan âlimler, "Lâ advâ" hadisini, hastalığın bir varlıktan diğerine kendi başına ve Allah'ın iradesinden bağımsız bir şekilde geçtiği yönündeki Cahiliye inanışını kesin olarak reddettiği şeklinde anlarlar. Onlara göre, her olay doğrudan Allah'ın takdiri ve yaratmasıyla meydana gelir. Bulaşma olarak algılanan durumlar da esasen Allah'ın takdirinin bir sonucudur.

Bu yaklaşımı destekleyen en eski ve en önemli yorumlardan biri, dil ve hadis âlimi İbn Kuteybe'ye (ö. 276/889) aittir. İbn Kuteybe, meşhur eseri *Te'vîlü Muhtelifi'l-Hadîs*'te, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) 'Sirayet (bulaşma) yoktur' (لاَ عَدْوَى) sözüyle neyi kastettiğine dair dikkat çekici bir açıklama getirir. İbn Kuteybe'ye göre, burada reddedilen 'sirayet', Cahiliye Araplarının bir kişinin başına gelen bir musibet veya hoşlanmadığı bir durum karşısında, bunu evine, eşine veya başka bir şeye yükleyerek '(Falanca şeyin) uğursuzluğu bana sirayet etti (bulaştırdı)' şeklindeki batıl inanışlarıdır. O, bu durumu şöyle açıklar: *"Adamın başına, onun hoşuna gitmeyen bir şey veya bir musibet gelince, adam "(Ev veya kadın) uğursuzluğunu bana sirayet ettirdi (bulaştırdı)" der. Rasûlullah'ın (s.a.v.) 'sirayet yoktur' dediği sirayet (bulaşma) da işte budur.*[29] Dolayısıyla İbn Kuteybe, nefyedilen 'sirayet'in, hastalıkların bir bedenden diğerine fiziksel olarak geçişinden ziyade, eşya ve kişilere uğursuzluk ve zarar verme gücü atfeden, kaderi ve Allah'ın iradesini dışlayan bu tür asılsız ve hurafeye dayalı bir 'etki geçişi' anlayışı olduğunu belirtir. Bu yorum, 'Lâ advâ' hadisinin öncelikle tevhîd akidesini zedeleyen batıl itikatları hedef aldığını göstermesi açısından önemlidir.

Hattâbî (388) bu görüşü şöyle ifade eder: "Bulaşıcı hastalık yoktur demek, bir şeyin diğerine zarar vermesinin ancak Allah'ın kudreti ve takdiriyle olacağı anlamına gelir. Bu yüzden, ilk cüzzamlı deveyi Allah, takdiriyle o hale getirmiştir; diğer develer de ancak Allah'ın izniyle bu hastalığa yakalanırlar." Yani, hastalığın kendiliğinden bir geçiş gücü yoktur.[30]

İbn Abdilberr (463) de benzer bir yaklaşımla, Resûlullah'ın (s.a.v.) "Hastalık bulaşması yoktur" sözünün, "Bir şey bir şeye bulaştırır" demeyi yasaklamak ve hiçbir şeyin bir şeyi bulaştırmadığını bildirmek anlamına geldiğini belirtir. Ona göre Peygamber Efendimiz sanki, "Hiçbir şey, bir şeyi bulaştırmaz" demek istemiştir.

---

29 İbn Kuteybe, *Te'vîlu Muhtelif'il Hadîs Hadis Müdâfaası*, çev. M. Hayri Kırbaşoğlu (İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1989) 565.

30 Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Hattâb el- Hattâbî, *Meâlimu's-Sünen,* 4/154-157.

Cahiliye Arapları, bir şeyin diğerine temas ettiğinde onu bulaştırdığını zannederlerdi; İslam ise bu inancın doğru olmadığını bildirmiştir.[31]

Seherânfûrî (1927) ve Mübârekfûrî (1935) gibi âlimler de, Cahiliye Araplarının hastalığın bizatihi (kendi kendine) bulaştığına inandıklarını, Peygamber Efendimizin (s.a.v.) ise "İlkine kim bulaştırdı?" sorusuyla bu anlayışı çürüttüğünü ve her şeyin Allah'ın yaratmasıyla olduğunu vurguladığını belirtirler.[32]

Taberî'ye göre de doğru olan, "Bulaşıcı hastalık yoktur" ifadesidir. Hiç kimseye, kaderinde yazılı olandan başkası isabet etmez. Hasta birinin sağlıklı birine yaklaşmasıyla hastalık geçmez. Ancak Taberî, sağlıklı kişinin cüzzamlı gibi bazı hastalardan uzak durmasını, haram olduğu için değil, olur da sağlıklı kişi bir gün hastalanırsa bunun o kişiye yaklaşmasından kaynaklandığını zannetmemesi ve böylece Peygamberimizin (s.a.v.) yasakladığı Cahiliye inancına geri dönmemesi için daha uygun görür. İbn Battal (449) da benzer şekilde, "Hastalık bulaşması yoktur" ifadesinin, bulaşmanın (Cahiliye'deki gibi) bir gerçekliğinin olmadığını bildirmek için olduğunu; cüzzamlıdan kaçınma gibi yasakların ise, sağlıklı kişinin hastalığının hasta birine yaklaşmasıyla meydana geldiğini zannedip Peygamberimizin (s.a.v.) batıl kıldığı bulaşma inancını doğrulamaması için olduğunu söyler.[33]

Zürkânî (1122) de çoğunluğun görüşünün, hadisin zahirine uygun olarak bulaşmanın (Cahiliye anlamında) reddedilmesi olduğunu, "Cüzzamlıdan aslandan kaçar gibi kaçın" emrinin ise, cüzzamın bulaşıcı olmadığına inansak bile, nefislerin bu tür hastalıklardan tiksinmesi ve uzak durma isteğiyle açıklanabileceğini belirtir.[34]

Bu gruptaki âlimler, tedbir hadislerini genellikle ya psikolojik nedenlerle (yanlış zanlara kapılmamak, vesveseden korunmak) ya da hastanın veya toplumun maslahatı (örneğin, hastanın üzülmemesi, toplumun tiksinmemesi) gibi faktörlerle açıklama eğilimindedirler.

b) **İkinci Yaklaşım: "Lâ Advâ"nın Cahiliye Anlayışını Reddetmesiyle Birlikte, Bulaşmanın Allah'ın Yarattığı Bir "Sebep" Olarak Kabulü**

Âlimlerin çoğunluğunun benimsediği bu görüşe göre, "Lâ advâ" hadisi, hastalığın Allah'ın iradesi ve yaratması dışında, kendi başına ve tabiatı gereği bulaştığı yönündeki Cahiliye inancını reddeder. Ancak bu, Allah Teâlâ'nın bazı hastalıkların yayılması için teması, yakınlığı veya başka unsurları bir "sebep" (vesile) kılmadığı anlamına gelmez. Ateşin yakması Allah'ın yaratmasıyladır, ancak ateşin bir yakma sebebi olduğu da bir gerçektir.[6] Benzer şekilde, bazı hastalıklar da Allah'ın koyduğu sebepler dairesinde temas yoluyla yayılabilir. Tedbir amaçlı hadisler de işte bu ilahi sebeplere riayet etme ve genellikle bu sebeplerle yaratılan zarardan sakınma anlamı taşır.

---

31 İbn Abdülber En-Nemeri, *et-Temhîd limâ fi'l-Muvattaʾ mine'l-meʿânî ve'l-esânîd*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Londra: Müessesetü'l-Furkan li't-Türasi'l-İslam, 2017) 17/99.

32 Halîl Ahmed Sehârenpûrî, *Bezlü'l-Mechûd*, thk. Muhammed Zekeriyya Kandehlevî (Beyrut: Daru'l-Beşâiri'l-İslamiyye, 2006) 11/642-643; Abdurrahman el-Mübârekpûrî, *Tuhfetu'l-Ahvezî* (Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.), 6/295.

33 İbn Battâl el-Kurtubî, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, (Riyad: Mektebetu'r-Ruşd) 9/409-412.

34 Muhammed b. Abdülbâkī ez-Zürkânî, *Şerhu'z-Zürkânî alâ Muvattai'l-İmâm Mâlik*, thk. Muhammed Fuâd Abdulbâkî (Kahire: Daru'l-Hadîs, 2015) 4/ 446-448.

Bu yaklaşımın klasik dönemdeki en net ifadelerinden birini, İbnü's-Salâh (643), İbn Hacer'in (852) de aktardığı şekliyle ortaya koymuştur. İbnü's-Salâh'a göre, 'Lâ advâ' hadisi ile tedbir hadisleri şöyle uzlaştırılır*: "Hastalıklar kendi tabiatları gereği bulaşmazlar. Ancak Allah Teâlâ, hasta bir kimsenin sağlıklı biriyle bir araya gelmesini, hastalığın ona geçmesi için bir sebep kılmıştır. Bununla birlikte, bu sebep, diğer sebepler gibi, bazen beklenen sonucu doğurmayabilir."*[35] Bu yorum, bulaşmayı Allah'ın yarattığı bir sebep-sonuç ilişkisi içinde değerlendiren ve âlimlerin çoğunluğunca benimsenen yaklaşımın temelini oluşturur.

Ebû Bekir İbnü'l-Arabî (543) bu durumu şöyle özetler: Bulaşma yoluyla bir şeyden diğerine geçtiği zannedilse bile, aslında bu Allah'ın yaratması ve takdiridir. Asıl olan, bütün fiillerin yaratıcısı olan Allah'a dönmesidir; O'ndan başka gerçek fail yoktur.[36]

İmam Nevevî (676), Peygamberimizin (s.a.v.) "İlkine kim bulaştırdı?" sorusunun, ilk deveyi Allah'ın yarattığını itiraf ettirerek, sonrakilerin de ancak Allah'ın fiili ve iradesiyle hasta olduğunu, yoksa hastalığın tabiatı gereği bulaşmadığını anlatmayı amaçladığını belirtir. Nevevî ayrıca, "Lâ advâ" hadisi ile tedbir hadisleri arasında bir nesh (hükmün kaldırılması) olduğu iddiasını, neshin şartları oluşmadığı ve iki grup hadisin arasını bulmak mümkün olduğu için reddeder.[37]

Aynî (855), ilk hadiste ("Lâ advâ") Cahiliye ehlinin hastalığın tabiatı gereği bulaşıcı olduğuna dair inancının reddedildiğini, "Cüzzamlıdan kaçın" sözünde ise Allah Teâlâ'nın teması bir sebep kıldığının bildirildiğini ve Allah'ın fiiliyle gerçekleşmesi muhtemel olan zarardan sakındırıldığını ifade eder.[38]

Kastallânî (923) de benzer şekilde, "Lâ advâ"nın, Cahiliye ehlinin inandığı gibi, hastalığın kendiliğinden, Allah'ın takdiri olmaksızın geçtiği inancını reddettiğini söyler. Cüzzamlıdan kaçma emrinin, cüzzamın kendi başına bulaşıcı olduğuna delil olmadığını, Peygamberimizin (s.a.v.) cüzzamlılarla yemek yemesinin onların bu batıl inançlarını göstermek için olduğunu, onlara yaklaşmaktan nehyetmesinin ise Allah'ın bazı şeyleri bazı şeylere sebep kıldığını göstermek için olduğunu belirtir.[39]

Ali el-Kârî (1014) de, hastalıkların tabiatları gereği bulaşıcı olduğu görüşünün batıl olduğunu, "İlkine kim bulaştırdı?" sorusunun bunu vurguladığını söyler. "Cüzzamlıdan kaç" emrinin ise, Allah'ın yaratmasıyla bir şey meydana gelip de bunun tabiata nispet edilerek Allah'tan başkasının etkili olduğuna inanma hatasına düşülmemesi için olduğunu belirtir. Peygamberimizin (s.a.v.) hem cüzzamlıyla yemek yemesi hem de bir başkasından uzak durması, meselenin her iki yönüne de işaret eder.[40]

---

35 İbn Hacer el-Askalânî, *Şerhu'n-Nuhbe*, thk. Nureddin Itr (Karaşi: Mektebetu'l-Büşrâ, 2011) 72.

36 Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, *Ârizatü'l-Ahvezî*, thk. Cemal Mar'aşli (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997), 8/234.

37 Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *el Minhâc fî Şerhi Sahîhi Müslim b. el-Haccâc*, thk. Merkezü'r-Risâle li'd-Dirasat, Tahkikü't-Türas (Beyrut: Müessesetür-Risale Naşirun, 2022), 7/233-248.

38 Bedruddîn el-Aynî, *Umdetu'l-Kârî* (Beyrut: Daru İhyau't-Turâsi'l-Arabî, 2015), 21/288.

39 Ahmed b. Muhammed el-Kastallânî, *İrşâdü's-Sârî*, thk. Muhammed Nu'aym el-'Irkasusi (Beyrut: Daru İbn Hazm, 2021), 17/95-98, 193-194.

40 Ali el-Kârî, *Mirkâtü'l-mefâtîh Şerhu Mişkâtü'l-mesâbîh* (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001), 8/393-396.

Tecrid-i Sarîh şarihi, her şeyde gerçek müessirin Allah olduğunu, hadiste "Bulaşıcı hastalıklar bizâtihi sirayet etmez" dendiğini, ancak "Cüzzamlılardan kaçınız!" gibi emirlerden sirayetin varlığının da anlaşıldığını, bu sirayetin ancak Allah'ın kaza ve kaderiyle olduğunu, ateşin yakması gibi (ama Allah'ın izniyle) kabul eder.[41]

Kandehlevî (1982), Ahmed Davudoğlu (1983) ve Haydar Hatipoğlu (1995) gibi müellifler de benzer şekilde, "Lâ advâ"nın Cahiliye'deki "hastalık tabiatı gereği bulaşır" anlayışını reddettiğini, her şeyin Allah'ın kaderiyle olduğunu, ancak Allah'ın teması bir sebep kıldığını ve bu sebeplere riayet ederek tedbir almanın da Peygamber tavsiyesi olduğunu vurgularlar.[42]

İbrahim Canan (2009) da, hastalığın Allah'ın bilgisi dışında kendiliğinden bulaşma inancının reddedildiğini, sirayetin Allah'ın iradesiyle olduğuna inanılması gerektiğini, bununla birlikte hastaların kaderlerine terk edilmeyip onlara insani alakanın gösterilmesi gerektiğini belirtir.[43]

Bu ikinci gruptaki âlimler, "Lâ advâ" hadisi ile tedbir hadisleri arasında gerçek bir çelişki olmadığını, birincisinin yanlış bir inancı düzelttiğini, ikincisinin ise Allah'ın yarattığı sebeplere riayet etmeyi öğrettiğini savunurlar.

c) **Üçüncü Yaklaşım: Uzlaştırmada Durumsal, Psikolojik, İstisnai Faktörlere veya Farklı Gerekçelere Vurgu**

Bazı âlimler ise hadisleri uzlaştırırken farklı durumları, kişilerin psikolojik hallerini, sosyal hassasiyetleri veya bazı hastalıkların istisnai durumunu dikkate alan yorumlar getirmişlerdir.

İbn Hacer el-Askalanî (852), uzlaştırma yollarını sıralarken bu tür yaklaşımlara geniş yer verir:

Birinci yol olarak, bulaşmanın toptan reddedilip cüzzamlıdan kaçma emrinin, cüzzamlının sağlıklı kimseyi gördüğünde üzüntüsünün artmaması gibi psikolojik ve insani bir gerekçeye bağlanabileceğini söyler. (Bu görüşü Süyûtî (911) de Tenvîru'l-Havâlik'te Yahyâ b. Yahyâ'dan nakleder ve el-Bâcî de kaçınmanın bulaşma için değil, nefislerin tiksinmesi ve eziyetten dolayı olabileceğini belirtir.)

İkinci yol, "Lâ advâ" ifadesinin imanı ve tevekkülü güçlü kimselere, "Cüzzamlıdan kaç" emrinin ise imanı zayıf ve tevekkülü tam olmayan kimselere yönelik olduğunu belirtmektir. Yani hitap farklı kişilere ve durumlara göredir.

Üçüncü yol, cüzzam gibi bazı hastalıkların bulaşmasının, genel "advâ yoktur" hükmünden istisna (tahsis) edilmiş olabileceğidir (Bu görüş Kâdî Ebû Bekr el-Bâkıllânî'ye aittir. İbn Battal'ın Ebû Bekir İbnü't-Tayyib'den naklettiği, "Size bulaşıcı olduğunu bildirdiğim hastalıklar dışında bulaşıcı hastalık yoktur" yorumu da bu kapsama girebilir).

---

41 Ahmed Naim - Kâmil Miras, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Tercüme ve Şerh* (İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2019), 8/348.

42 Muhammed Zekeriyyâ Kandehlevî, *Evcezü'l-mesâlik ilâ Muvaṭṭa'i Mâlik*, thk. Takıyuddin Nedvi (Dımeşk: Daru'l-Kalem, 2003), 16/556-572; Davudoğlu, *Sahîh-i Müslim Tercüme ve Şerhi, 8/237*; Hatipoğlu, *Sünen-i İbni Mâce Tercüme ve Şerhi, 1/152*.

43 Canan, *Hadis Ansiklopedisi Kütüb-i Sitte Tercüme Şerhi, 11/468*.

Dördüncü yol, cüzzamlıdan kaçma emrinin, batıl anlamda bir bulaşma korkusuyla değil, hastalığın temas, karışma ve koku gibi doğal bir sebeple bir bedenden diğerine geçebileceği gerçeğine dayandığını kabul etmektir.

Beşinci yol ise, "Lâ advâ" ile kastedilenin, hiçbir şeyin zatıyla (kendi başına) bulaştırmadığının, Cahiliye ehlinin hastalıkların Allah'a nispet edilmeksizin zatıyla bulaştığı yönündeki inançlarının reddedilmesi olduğudur. Peygamberimizin (s.a.v.) cüzzamlıyla yemek yemesi bu batıl inancı iptal etmek, onlardan kaçınmayı emretmesi ise bunun Allah'ın âdetini (işleyiş kanununu) yarattığı sebeplerden biri olduğunu bildirmek içindir. (Bu, ikinci yaklaşımla çok yakındır.)[44]

Nitekim İbn Hacer, Şerhu Nuhbeti'l-Fiker'de bu durumu 'sedd-i zerâi' (kötülüğe giden yolları tıkama) prensibiyle açıklar. Ona göre cüzzamlıdan kaçma emrinin hikmeti, kişinin cüzzamlıyla görüştükten sonra Allah'ın takdiriyle hastalanması durumunda, bunun temas sebebiyle olduğunu zannederek batıl 'advâ' inancına geri dönme ve itikadî bir yanlışa düşme kapısını kapatmaktır.[45]

Molla Gürânî (893) de, cüzzamlıdan kaçma emrinin vesveseyi def etmek için olabileceğini, Sakîf heyetindeki cüzzamlıya farklı davranmasının ise oradakilerin onu küçümsememesi gibi sosyal bir gerekçeyle olabileceğini belirtir. Hasta hayvanların sağlıklılardan ayrılması emrini de, ya şeytanın "ayırmasaydın hastalanmazdı" gibi bir vesvese vermemesi ya da Allah'ın izniyle bu tür bir geçişin âdetullah (Allah'ın evrendeki işleyiş kanunu) olmasıyla açıklar.[46]

Tedbir emirlerinin ardındaki hikmetleri farklı açılardan yorumlama eğilimine bir başka örnek de İbn Kuteybe'den gelir. İbn Kuteybe, 'Bir beldede veba olursa oraya girmeyin' şeklindeki nebevî tâlimatı, *"Vebâ olmayan beldedeki yeriniz sizin için daha huzurlu ve yaşamanıza daha elverişlidir"* şeklinde bir maslahat ve rahmet prensibiyle açıklar. Bu yorum, vebalı yerden uzak durma emrini, kişinin genel esenliğini, huzurunu ve daha iyi yaşam koşullarını gözetme amacına bağlayarak, tedbirin ardındaki hikmetin tek boyutlu olmayabileceğine işaret eder.[47]

Bu yaklaşımlar, hadisler arasında bir çelişki olmadığını, farklı ifadelerin farklı durumları, kişileri veya hikmetleri işaret ettiğini vurgular.

d) **Nesh (Hükmü Kaldırma) İddiaları ve Eleştirisi**

Bazı erken dönem yorumcuları arasında, "Lâ advâ" hadisinin tedbir hadislerini veya tedbir hadislerinin "Lâ advâ"yı nesh ettiği yönünde görüşler ortaya atılmışsa da, İmam Nevevî gibi pek çok muhaddis ve şârih, bu iddiayı kabul etmemiştir. Çünkü neshin gerçekleşebilmesi için iki hadisin arasını uzlaştırmanın kesinlikle mümkün olmaması ve hangi hadisin diğerinden sonra geldiğinin (tarihinin) bilinmesi gibi şartlar gereklidir. Oysa bu rivayetler arasında hem tarih bilinmemekte hem de yukarıda görüldüğü gibi pek çok âlim tarafından makul uzlaştırma yolları

---

44 İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-Bâri*, thk. Abdurrahmân b. Nâsır el-Berrâk (Riyad: Daru Taybe, 2005), 13/234-235.

45 İbn Hacer el-Askalânî, *Şerhu'n-Nuhbe, 72.*

46 Gürânî, *el-Kevseru'l-Cârî, 9/272.*

47 İbn Kuteybe, *Te'vîlu Muhtelif'il Hadîs Hadis Müdâfaası, 565.*

sunulmaktadır. İbn Hacer de, uzlaştırma (cem') mümkün olduğu sürece tercihe veya neshe gidilemeyeceğini, uzlaştırmanın öncelikli olduğunu belirtir.[48]

e) **Modern Bir Yorum: "Lâ" Edatının Yasaklama (Nehiy) Anlamı Üzerine Bir Yaklaşım**

Klasik dönem âlimlerinin yukarıda zikredilen ve genellikle "Lâ advâ" ifadesini bir olumsuzlama (nefy) olarak kabul eden yorumlarının yanı sıra, 20. yüzyılın muhaddislerinden Abdülfettâh Ebû Gudde (1997) konuya dilbilimsel bir temelde farklı ve dikkat çekici bir bakış açısı getirmiştir. Ebû Gudde, hadisler arasındaki görünürdeki çelişkiyi, "Lâ advâ" ifadesinin dilbilgisel yapısını yeniden değerlendirerek çözüme kavuşturmayı önerir. Ebû Gudde'ye göre, hadiste geçen 'lâ' (لا) edatı, bir olguyu olumsuzlayan 'lâ en-nâfiye' değil, bir eylemi yasaklayan 'lâ en-nâhiye'dir. Buna göre, "Lâ advâ" ifadesi, "Bulaşma yoktur" şeklinde bir durum tespiti değil, "Birbirinize hastalık bulaştırmayın!" şeklinde bir yasaklama emridir.[49] Bu yorum, özellikle bulaşıcı hastalığa yakalanan kişiye, sağlıklı insanlarla bir araya gelmekten kaçınarak hastalığı yaymaktan sakınma sorumluluğu yükler. Ebû Gudde, bu yorumunu Kur'an-ı Kerim'deki, *"...hacda cinsel davranışlarda bulunmak... yoktur (فَلَا رَفَثَ...)"* [Bakara, 2:197] ayetindeki 'lâ' edatının da ittifakla yasaklama anlamında kullanılmasıyla delillendirir. Aynı mantıkla, "Ve lâ tıyera", "Uğursuzluk saymayın!"; "Ve lâ hâmete" de "Baykuşu uğursuz saymayın!" şeklinde birer yasaklama olur. Bu yorumun en güçlü sonucu, "Lâ advâ" hadisi ile "Cüzzamlıdan aslandan kaçar gibi kaç" ifadesi arasındaki çelişkiyi tamamen ortadan kaldırmasıdır. Ebû Gudde'ye göre bu iki ifade, aynı hadisin birbirini tamamlayan iki parçasıdır. Hadisin başı ("Hastalık bulaştırmayın!") hastanın sorumluluğunu, devamı ("Cüzzamlıdan kaçının!") ise sağlıklı kişinin sorumluluğunu belirtir. Bu yaklaşım, metnin lafzına ve dilbilgisel yapısına dayanarak, uzun süredir devam eden yorumsal zorluğa zarif ve bütüncül bir çözüm sunmasıyla öne çıkmaktadır.

f) **Genel Değerlendirme ve Ortak Vurgular**

Görüldüğü gibi, İslam âlimleri "Lâ advâ" hadisi ve tedbir içerikli rivayetleri anlama ve uzlaştırma konusunda çeşitli yorumlar getirmişlerdir. Bu yorumların detaylarında farklılıklar olsa da, hemen hepsinin birleştiği bazı ortak noktalar vardır:

- "Lâ advâ" hadisi öncelikle, Cahiliye dönemindeki, hastalıkların Allah'ın irade ve takdirinden bağımsız, kendi başlarına ve tabiatları gereği bulaştığı şeklindeki batıl ve kaderci anlayışı reddetmektedir.

- Her şeyin Allah'ın izni, bilgisi, iradesi ve yaratmasıyla olduğu tevhid ilkesi esastır. Hastalık da, şifa da O'ndandır.

- Peygamber Efendimizin (s.a.v.) hastalıklara karşı tedbir almayı öğütleyen emir ve uygulamaları da sahihtir ve ihmal edilemez.

- Bu iki grup rivayet arasında gerçek bir çelişki yoktur; aksine, birbirlerini tamamlayan veya farklı durum ve hikmetlere işaret eden bir bütünlük arz ederler.

---

48 en-Nevevî, *el Minhâc fi Şerhi Sahîhi Müslim b. el-Haccâc, 7/233-248.*

49 Ali el-Kârî, *Uydurma Olduğuna İffifak Edilen Hadisler,* thk. Abdulfettah Ebu Gudde, çev. Halil İbrahim Kutlay (İstanbul: İnkılab Yayınları, 2015), 65.

Âlimlerin çoğunluğu, bulaşmanın Allah'ın yarattığı bir sebep olabileceğini kabul etmekle birlikte, bu sebebin de ancak Allah'ın izniyle sonuç doğuracağını vurgulayarak, hem tevekkül anlayışını korumuş hem de sebeplere sarılarak tedbir almanın meşruiyetini ortaya koymuşlardır.

7. Âlimlerin Yorumları Işığında "Lâ Advâ" Hadisinin Anlamı Üzerine Bir Sentez Ve Değerlendirme

"Lâ advâ" hadisi ve onunla ilişkili olarak hastalıklara karşı tedbir almayı öğütleyen diğer nebevî rivayetler etrafında şekillenen zengin ilmî tartışmalar, konunun İslam düşünce tarihinde ne denli önemli bir yer tuttuğunu göstermektedir. Bir önceki bölümde detaylıca ele aldığımız üzere, İslam âlimleri bu iki grup rivayet arasında bir uyum sağlamak ve hadislerin gerçek maksadını ortaya koymak amacıyla çeşitli yorum ve tevil yöntemleri geliştirmişlerdir. Bu yorumlar genel hatlarıyla; "Lâ advâ" ifadesini Cahiliye'deki yanlış bulaşma anlayışının kesin bir reddi olarak gören ve her şeyi Allah'ın mutlak takdirine bağlayan bir yaklaşımdan, bulaşmayı Allah'ın yarattığı bir sebep olarak kabul edip tedbir hadisleriyle uyum arayan yaklaşıma ve hatta durumsal, psikolojik veya istisnai faktörlere vurgu yapan daha farklı yorumlara kadar çeşitlilik göstermektedir.

Bu farklı yaklaşımlar incelendiğinde, âlimlerin büyük çoğunluğunun üzerinde birleştiği temel bir nokta dikkat çekmektedir: "Lâ advâ" hadisi, öncelikle ve esasen, Cahiliye Araplarının hastalıkların Allah'ın irade ve takdirinden bağımsız olarak, kendi başlarına ve tabiatları gereği bulaştığına, hatta bazı varlıkların veya zamanların bizatihi uğursuzluk taşıdığına dair batıl, kaderci ve şirk unsurları barındırabilen inanışlarını reddetmeyi amaçlamaktadır. Bu, İslam'ın temel direği olan tevhid ilkesini pekiştiren, her türlü güç ve etkinin yegâne sahibinin Allah Teâlâ olduğu gerçeğini vurgulayan bir nebevî irşaddır.

Bu temel tespitten hareketle, "Lâ advâ" hadisinin anlamına dair en tutarlı ve kapsamlı yorumun şu şekilde yapılabileceği kanaatindeyiz: Hadiste geçen "Lâ advâ" yani "Advâ yoktur" ifadesi, Peygamber Efendimizin (s.a.v.) "Lâ Safer" (Safer [ayının uğursuzluğu] yoktur) ve "Lâ Hâme" (Hâme [kuşunun uğursuzluğu veya ölü ruhu inancı] yoktur) gibi diğer benzer nefiylerinde olduğu gibi, bir olgunun fiziksel varlığının mutlak surette inkârı anlamına gelmemektedir. Nasıl ki "Lâ Safer" denildiğinde Safer ayının takvimdeki varlığı değil, ona yüklenen uğursuzluk ve kötümserlik inanışları reddediliyorsa; "Lâ Hâme" denildiğinde baykuşun bir canlı olarak mevcudiyeti değil, onunla ilgili batıl korkular ve kehanetler ortadan kaldırılıyorsa, benzer bir mantıkla "Lâ advâ" ifadesi de, hastalıkların bir varlıktan diğerine geçme (bulaşma) olgusunun kendisini değil, Cahiliye döneminde bu olguya yüklenen, Allah'ın iradesini ve takdirini hiçe sayan, bulaşmayı kendi başına işleyen, mutlak ve kaçınılmaz bir güç olarak gören batıl ve şirk kokan anlayışları hedef almaktadır. Nitekim erken dönem âlimlerinden İbn Kuteybe'nin de işaret ettiği gibi, reddedilen 'sirayet'in, bir kişinin başına gelen musibeti evine veya eşine yükleyerek onlardan "uğursuzluk bulaştığını" iddia etmesi gibi hurafeye dayalı inanışlar olması, bu yorumu tarihsel olarak da desteklemektedir.

Nitekim hadisin devamında yer alan ve uyuz develer örneği üzerinden sorulan soruya karşılık Peygamber Efendimizin (s.a.v.) verdiği "Peki, o ilk (deveye hastalığı) kim bulaştırdı? (فَمَنْ أَعْدَى الْأَوَّلَ)" şeklindeki manidar cevap da bu yorumu güçlü bir şekilde desteklemektedir. Bu soru, dikkatleri hastalığın ilk yaratıcısına, yani her şeyin yegâne hâlıkı ve müdebbiri olan Allah Teâlâ'ya çevirmekte, sebeplerin ardındaki asıl Müsebbib'i hatırlatmaktadır. Böylece, hastalığın yayılmasında bir "sebep" olarak temas veya yakınlık gibi unsurlar gözlemlense bile, bu sebeplerin ancak Allah'ın izni ve yaratmasıyla sonuç doğurabileceği, kendi başlarına bir etki güçlerinin olmadığı vurgulanmaktadır.

Bu anlayış çerçevesinde, cüzzamlıdan kaçınılmasını, vebalı bölgeye girilmemesini veya hasta hayvanların sağlamlardan ayrılmasını öğütleyen tedbir hadisleri, "Lâ advâ" hadisiyle bir çelişki oluşturmaz. Aksine, bu tedbirler, İslam'ın "sebeplere sarılma" ilkesinin bir gereğidir.[50] Allah Teâlâ, kâinatta her şeyi belirli kanunlar ve sebepler dairesinde yaratmıştır. Hastalıkların yayılmasında da bazı fiziksel ve biyolojik sebepler söz konusu olabilir. Müslüman, bu sebepleri Allah'ın yaratılmış kanunları olarak görür, onlara karşı meşru ve makul tedbirler alır, ancak bu tedbirlerin koruyuculuğuna veya sebeplerin bizatihi etkisine değil, her şeyin eninde sonunda Allah'ın takdirine bağlı olduğuna iman eder. Bunun yanı sıra, İbn Hacer gibi bazı âlimlerin işaret ettiği üzere, bu tedbirlerin bir diğer hikmeti de ‘sedd-i zerâi’ yani kötülüğe giden yolu tıkamaktır. Buna göre tedbir, kişiyi, Allah’ın takdiriyle bir hastalığa yakalandığında bunu yanlış bir şekilde temasa bağlayarak, reddedilmiş olan batıl ‘advâ’ inancına geri dönme tehlikesinden koruyan itikadî bir önlem niteliği de taşır.

Sonuç olarak, "Lâ advâ" hadisi, bir yandan Müslümanın zihnini hurafelerden ve yanlış kader anlayışlarından arındırarak onu saf bir tevhid inancına yönlendirirken, diğer yandan da Allah'a olan sarsılmaz tevekkül ile birlikte, O'nun yarattığı dünyada akıl ve tecrübenin ışığında gerekli önlemleri almayı yani tedbiri ihmal etmemesi gerektiğini öğreten dengeli bir hayat görüşü sunmaktadır. Bu, ne kör bir kaderciliğe ne de sebepleri tanrılaştıran bir materyalizme yer olmayan, aksine her ikisini de doğru bir şekilde Allah'a bağlayan kuşatıcı bir İslami perspektiftir. Bu anlayış, Müslümanın hem imanını sağlam tutmasına hem de dünyevi hayatını sağlık ve afiyet içinde sürdürmek için gayret göstermesine imkân tanır.

8. İslam Tarihinde Salgın Hastalıklar ve Tedbir Uygulamaları

İslam alimlerinin “Lâ advâ” hadisi çerçevesinde tartıştığı “bulaşma ve kader” meselesi, tarihteki büyük salgınlar sırasında somut birer uygulama alanına dönüşmüştür. Bu bölümde, tarihi salgın vakaları ve bu süreçlerde geliştirilen çözüm yolları ele alınacaktır.

---

[50] Ebû Hâmid Muhammed Gazâlî, *Kimyâ-i Saâdet*, çev. A. Faruk Meyan (İstanbul: Bedir Yayınları, 1990), 750-7.

8.1. Kronolojik Açıdan Önemli Salgın Kayıtları

İslam tarihinde "tâun" (veba) başlığı altında kaydedilen salgınlar, sadece tıbbi birer vaka değil, aynı zamanda fıkhi ve itikadi yorumların şekillendiği dönüm noktalarıdır. Kaynaklarda zikredilen başlıca salgınlar şunlardır:

- **Amvâs Tâunu (18/639):** İslam topraklarında geniş çaplı etkisi görülen ilk büyük salgındır.[51] Suriye, Filistin ve Irak bölgelerini etkilemiş, başta Ebu Ubeyde b. Cerrah ve Muaz b. Cebel olmak üzere çok sayıda seçkin sahabi bu salgında vefat etmiştir.[52]

- **Tâunu'l-Cârif (69/688):** Abdülmelik b. Mervan döneminde Basra'da meydana gelen ve "her şeyi silip süpüren" anlamında *Cârif* olarak adlandırılan bu salgın, sosyal hayatı felç etmiş, yöneticilerin cenazelerine dahi katılımı imkânsız kılmıştır.[53]

- **Tâunu'l-Fetayât (87/706):** Genç kızlar arasında başladığı için bu ismi alan salgın, kısa sürede erkekler arasında da yayılmış ve aile yapısını bile sarsacak boyutlara ulaşmıştır.[54]

- **Sonraki Dönem Salgınları:** Emevîlerin son dönemindeki Selem b. Kuteybe Tâunu (131/749)[55], Memlükler dönemindeki Tâ'unu'l-Kebîr, (747-751)[56] ve Osmanlı'nın son dönemindeki (1215/1800) büyük veba dalgaları, salgınların coğrafi ve sosyal sınır tanımadığını göstermektedir.

8.2. Alınan Tedbirler ve Çare Arayışları

Salgınlar karşısında geliştirilen yöntemler, "sebeplere sarılma" ile "tevekkül" arasındaki dengenin pratik tezahürleridir.

8.2.1. İzolasyon ve Karantina Uygulamaları

Salgın hastalıklardan korunmanın temel taşı olan karantina, Hz. Peygamber'in *"Bir yerde veba olduğunu duyarsanız oraya girmeyin; bulunduğunuz yerde çıkarsa oradan ayrılmayın"* emriyle meşruiyet kazanmıştır. Bu nebevi talimatın ilk geniş çaplı uygulaması Amvâs Tâunu sırasında Hz. Ömer tarafından gerçekleştirilmiştir. Hz. Ömer'in, Ebu Ubeyde b. Cerrah'ın aşırı kaderci yaklaşımına karşı, *"Allah'ın bir kaderinden diğer bir kaderine kaçıyoruz"* şeklindeki cevabı, makalemizin temel sorunsalı olan "Lâ advâ" hadisinin "tedbiri dışlamayan" yorumunun en güçlü tarihsel kanıtıdır.

---

51 Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim İbn Kuteybe, *el-Meârif* (Kahire: el-heyetu'l-ammetu'l-kitab, 1992), 601.

52 Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî, *Târihu'l-İslâm* (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-Arabi, 1993), 3/171.

53 ez-Zehebî, *Târihu'l-İslâm, 5/66.*

54 ez-Zehebî, *Târihu'l-İslâm, 6/25.*

55 Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim İbn Kuteybe, *el-Meârif.*

56 Esra Atmaca, "XIII-XV. Yüzyıllar Arasında Suriye Bölgesinde Veba Salgınları", *International Journal of Science Culture and Sport*, (2015).

8.2.2. Çevresel ve Mekânsal Değişim (Tebdîl-i Hava)

Salgınla mücadelede sadece sosyal temasın kesilmesi değil, aynı zamanda hastalığın yayılmasına zemin hazırlayan çevresel faktörlerin değiştirilmesi de temel bir strateji olarak uygulanmıştır. Amvâs Tâunu sürecinde bu durum, halkın nemli ve basık yerlerden, yüksek ve havadar bölgelere intikali şeklinde tezahür etmiştir.

Hz. Ömer, bölgedeki salgının vahametini öğrendiğinde, ordu komutanı Ebu Ubeyde b. Cerrah'a gönderdiği talimatla halkın bataklık ve nemli bölgelerden uzaklaştırılarak yüksek rakımlı yerlere çıkarılmasını emretmiştir.[57] Ebu Ubeyde b. Cerrah, Ebu Musa el-Eşârî'den insanlar için güzel bir bulmasını istemiş ancak Ebu Musa el-Eşârî görevi yerine getiremeden vefat etmiştir. Kısa bir süre sonra da Ebu Ubeyde b. Cerrah yerine Muaz b. Cebel'i halef bırakarak vefat etmiştir. Kısa süreliğine komutayı devralan Muaz b. Cebel, salgını Allah'ın bir "rahmeti" ve müminler için "şehadet mertebesi" olarak gören derin bir teslimiyet içerisindeydiler. Özellikle Muaz b. Cebel'in, Amr b. el-As'ın vebayı bir "azap" veya "ateş" olarak niteleyen yaklaşımına itiraz ettiği bilinmektedir. Ancak Muaz b. Cebel'in bu tutumu, idari bir ihmalden ziyade, hastalığın manevi boyutuyla ilgili bir tercihtir. Nitekim Muaz b. Cebel de kısa bir süre sonra vefat etmiştir.

Muaz b. Cebel'in vefatından sonra komutayı devralan Amr b. el-As ise, meselenin teknik ve pratik boyutunu ön plana çıkaran bir siyaset izlemiştir. Amr b. el-As, vebayı ormana düşmüş bir ateşe benzeterek, insanların bu ateşin yakıtı olmaması için dağ yamaçlarına dağılması gerektiğini savunmuştur. Muhafazakâr bir kader anlayışıyla kendisine muhalefet edenlerin itirazlarına rağmen, halkı yüksek kesimlere sevk etmiştir. Havanın daha temiz ve nemin az olduğu bu bölgelerde mikropların yayılma hızının düşmesiyle salgın giderek etkisini kaybetmiştir.[58] Bu tarihi tecrübe, "Lâ advâ" hadisinin, bulaşma gerçeğini yok saymadığını; aksine sebeplere (temiz hava, mesafe) riayet etmenin ilahi takdire aykırı olmadığını Amvâs tecrübesiyle tescil etmiştir.

8.2.3. Tıbbi Müdahale ve Dezenfeksiyon

İslam tıp geleneğinin öncüleri olan İbn Sînâ ve Temîmî gibi hekimler, vebanın fizyolojik etkilerini azaltmak için kan akıtma (hacamat), sirke ve gül suyu ile pansuman, bal şerbeti gibi farmakolojik yöntemler önermişlerdir. Ayrıca evlerin tütsülenmesi ve güzel kokulu yağların kullanımı gibi dezenfeksiyon işlemleri, bulaşmanın maddi taşıyıcılarını (haşereler, kirli hava) bertaraf etmeye yönelik teknik yaklaşımlardır.[59]

---

57 İbn Kesîr, *el-bidâye ve'n-nihâye*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türki (Daru'l-hicre, 1998), 10/42.

58 İbn Kesîr, *el-bidâye ve'n-nihâye, 10/43.*

59 Esra Atmaca, *Kara Veba- Memlükler'de Salgın ve Toplum (749/1348-49)* (Ankara: Sakarya Üniversitesi Yayınları, 2021), 112-122.

8.2.4. Manevi ve Psikolojik Destek Mekanizmaları

Hastalığın maddi sebepleriyle mücadele edilirken, toplumsal moralin yüksek tutulması amacıyla dua[60], Kur'ân-ı Kerîm ve Sahihi Buhârî kıraatleri[61] gibi manevi reçetelere başvurulmuştur. Bu uygulamalar, "Lâ advâ" hadisinin telkin ettiği "her şeyin nihai olarak Allah'ın takdirinde olduğu" bilincini canlı tutarak, toplumda oluşabilecek kaosu ve ümitsizliği engelleme işlevi görmüştür.

Sonuç

Bu çalışma, İslam düşünce tarihinde ve özellikle hadis şerh geleneğinde önemli bir yer tutan "Lâ advâ" (Hastalıkta bulaşma yoktur) hadisinin anlamını, görünüşte onunla çelişen diğer nebevî rivayetler ve İslam âlimlerinin bu konudaki kapsamlı yorumları ışığında ortaya koymayı hedeflemiştir. Hadisin zahirî manasının, hem gündelik tecrübeler ve modern tıp verileriyle hem de bizzat Hz. Peygamber'in (s.a.v.) hastalıklara karşı tedbir alınmasını öğütleyen diğer sahih uygulamalarıyla nasıl uyum içinde anlaşılabileceği, araştırmamızın temel sorunsalını teşkil etmiştir.

Yapılan incelemeler neticesinde, "Lâ advâ" ifadesinin yanı sıra, bu ifadeyle birlikte rivayetlerde zikredilen "Lâ Safer" (Safer ayının/anlayışının uğursuzluğu yoktur), "Lâ Hâme" (Hâme kuşunun/inancının uğursuzluğu yoktur), "Lâ Tıyere" (Uğursuzluk çıkarma yoktur), gibi diğer geçersiz kılınan inanışlar, öncelikli olarak Cahiliye dönemine ait, Allah'ın mutlak iradesini, bilgisini ve takdirini göz ardı eden, eşyaya, zamanlara veya hayali varlıklara kendiliğinden bir etki gücü ve uğursuzluk atfeden batıl inanışları ve bunlara dayalı kaderci anlayışları ortadan kaldırmayı amaçladığı anlaşılmıştır. Bu bağlamda "Lâ advâ", hastalığın Allah'ın izni, dilemesi ve yaratması olmaksızın, kendi tabiatı gereği ve kontrolsüz bir şekilde yayıldığı yönündeki Cahiliye toplumunun yanlış tasavvurunu reddetmektedir. Nitekim Hz. Peygamber'in (s.a.v.) uyuz develer örneği üzerine yönelttiği "Peki, ilk (deveye hastalığı) kim bulaştırdı?" şeklindeki can alıcı sorusu da, dikkatleri olayların ve sebeplerin ardındaki asıl yaratıcı ve yönlendirici olan Allah Teâlâ'ya çevirerek bu tevhîdî amacı ve ana mesajı güçlü bir şekilde pekiştirmektedir.

Diğer taraftan, cüzamlıdan uzak durulması, veba salgını durumunda karantina uygulanması ve hasta hayvanların sağlıklı olanlarla biraraya getirilmemesi gibi, hastalıklara karşı somut tedbirler alınmasını açıkça emreden veya tavsiye eden sahih nebevî rivayetlerin varlığı da inkâr edilemez bir gerçektir. Makalemizde detaylıca ele alındığı üzere, İslam âlimlerinin büyük çoğunluğu, bu iki grup rivayet arasında gerçek bir çelişki olmadığını, aksine birbirini tamamlayan bir bütünlük bulunduğunu ortaya koymuşlardır. Ulaşılan en tutarlı ve kapsamlı yoruma göre, "Lâ advâ" hadisi, Cahiliye'nin batıl bulaşma ve kader anlayışını reddederken; tedbir içerikli hadisler ise, Allah Teâlâ'nın kâinatta var ettiği sebep-sonuç ilişkilerine (âdetullaha/sünnetullaha) riayet etmenin, O'nun koyduğu kanunlar çerçevesinde meşru yollarla korunmanın ve sorumluluk bilinciyle hareket etmenin önemini vurgulamaktadır. Dolayısıyla, hastalıkların Allah'ın izniyle belirli sebepler

---

60 Bulut, "Salgın Bir Hastalık Olarak Vebânın Dinî Açıdan Yorumlanması".

61 el-Mhemit, "İslâm Tarihi Boyunca görülen Salgın Hastalıklar ve Alınan Önlemler".

aracılığıyla yayılabileceği kabul edilmekte; ancak bu yayılmanın Allah'ın genel takdirinden bağımsız olmadığı ve sebeplerin bizatihi yaratıcı bir güce sahip olmadığı gerçeğinin altı çizilmektedir.

Amvas Tâunu örneğinde görüldüğü üzere, sahabenin ileri gelenlerinin salgın karşısında takındığı farklı tutumlar ve nihayetinde Amr b. el-As'ın meşru sebeplere sarılarak salgını kontrol altına alması, "Lâ advâ" hadisinin bulaşmayı fiziksel bir gerçeklik olarak reddetmediğini pratik olarak göstermiştir. Bu vaka, İslam'ın "kadere iman" ile "sebeplere riayet" arasında kurduğu dengenin bir zaferidir.

Nihayetinde, "Lâ advâ" hadisi ve onunla ilgili tüm rivayetler bir bütün olarak değerlendirildiğinde, İslam'ın Müslümanlara hastalıklar, sağlık ve diğer tüm dünyevi olgular karşısında son derece dengeli ve hikmetli bir bakış açısı sunduğu görülmektedir. Bu bakış açısı, bir yandan her şeyin Allah'ın mutlak ilmi, iradesi ve kudreti dâhilinde olduğuna dair sarsılmaz bir iman ve güven taşımayı esas alırken; diğer yandan da Allah'ın yarattığı sebeplere uygun olarak aklın, tecrübenin ve meşru bilgilerin ışığında gerekli tedbirleri almayı ihmal etmemeyi öğretir. Bu anlayış, ne hurafelere dayalı kör bir kaderciliğe ne de Allah'ı ve O'nun takdirini hesaba katmayan sığ bir materyalist sebepçiliğe düşmeden, İslam'ın hayata ve olaylara dair kuşatıcı, gerçekçi ve tevhîd eksenli yaklaşımını yansıtmaktadır. Böylelikle, "Lâ advâ" hadisi, ilk bakışta yanlış anlaşılmaya müsait gibi duran bir ifade olmaktan çıkarak, tevhîd akidesini güçlendiren, Müslümanın dünya ve ahiret dengesini sağlam bir temel üzerinde kurmasına yardımcı olan derin manalar içeren hikmetli bir nebevî öğüt olarak anlam kazanmaktadır.

Kaynakça:

Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Hattâb el- Hattâbî. *Meâlimu's-Sünen*. 4 Cilt. Beyrut: Müessesetür-Risale Naşirun, 2. Baskı., 2016.

Ali el-Kārî. *Mirkātü'l-mefâtîh Şerhu Mişkâtü'l-mesâbîh*. 11 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001.

Ali el-Kārî. *Uydurma Olduğuna İffifak Edilen Hadisler*. çev. Halil İbrahim Kutlay. thk. Abdulfettah Ebu Gudde. İstanbul: İnkılab Yayınları, 6. Basım, 2015.

Arıcı, Mustakim. *Teoloji ve Bilim Arasında: İslam Düşünce ve Tıp Tarihinde Veba Risaleleri*. İstanbul: İbn Haldun Üniversitesi Yayınları, 2025.

Askalânî, İbn Hacer el-. *Fethu'l-Bâri*. thk. Abdurrahmân b. Nâsır el-Berrâk. 17 Cilt. Riyad: Daru Taybe, 2005.

Atmaca, Esra. *Kara Veba- Memlükler'de Salgın ve Toplum (749/1348-49)*. Ankara: Sakarya Üniversitesi Yayınları, 2021.

Atmaca, Esra. "XIII-XV. Yüzyıllar Arasında Suriye Bölgesinde Veba Salgınları". *International Journal of Science Culture and Sport*. https://doi.org/10.14486/IJSCS319

Aynî, Bedruddîn el-. *Umdetu'l-Kârî*. 25 Cilt. Beyrut: Daru İhyau't-Turâsi'l-Arabî, 2015.

Bulut, Hasan. "Salgın Bir Hastalık Olarak Vebânın Dinî Açıdan Yorumlanması". *Academic Knowledge* 3/1 (2020), 1-19. https://doi.org/10.5281/zenodo.3923682

Canan, İbrahim. *Hadis Ansiklopedisi Kütüb-i Sitte Tercüme Şerhi*. 18 Cilt. İstanbul: Akçağ Yayınları, 8. Basım, 2021.

el-Cezâirî, Hamdân b. Osman. *İthâfü'l-munsıfîn ve'l-üdebâ bi-mebâhisi'l-ihtirâz ani'l-vebâ (Salgınlar Karşısında Tedbir Almak) & (Senâ'l-İthâf) İthâf'ın Parıltısı*. haz. Ahmet Eşer. İstanbul: İbn Haldun Üniversitesi Yayınları, 2025.

Çetin, Mehmet. *Metin Eksenli Hadis Tenkidinde Öznellik ve Yorumsallık (Teori ve Uygulama)*. Ankara: Gece Akademi, 2018.

Davudoğlu, Ahmet. *Sahîh-i Müslim Tercüme ve Şerhi*. 10 Cilt. İstanbul: Şifa Yayınevi, 2020.

Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî. *Târihu'l-İslâm*. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-Arabi, 1993.

Ebû Hâmid Muhammed Gazâlî. *Kimyâ-i Saâdet*. çev. A. Faruk Meyan. İstanbul: Bedir Yayınları, 1990.

Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim İbn Kuteybe. *el-Meârif*. Kahire: el-Heyetu'l-ammetu'l-kitab, 1992.

el-Buhârî. *el-Câmiu's-Sahîh*, ts.

en-Nemeri, İbn Abdülber. *et-Temhîd limâ fi'l-Muvattaʾ mine'l-meʿânî ve'l-esânîd*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 17 Cilt. Londra: Müessesetü'l-Furkan li't-Türasi'l-İslam, 2017.

Ercan, Cengiz. "Hz. Ömer Döneminde Meydana Gelen Amvas Tâunu ve Etkileri". *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/13 (2020), 129-150.

Eşer, Ahmet. "Salgın Hastalıklara Karşı Nebevi Bir Tedbir: Musafahalaşmamak". *Pandemi Sürecinde Aile Olmak 1*. Konya: Palet Yayınları 2021, 215-222.

Gürânî, Ahmed b. İsmâil. *el-Kevseru'l-Cârî*. 12 Cilt. Beyrut: Daru İhyau't-Turâsi'l-Arabî, 2008.

Hatipoğlu, Haydar. *Sünen-i İbni Mâce Tercüme ve Şerhi*. 10 Cilt. Kahraman Yayınları, 2012.

İbn Battâl el-Kurtubî. *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, ts.

İbn Hacer el-Askalânî. *Şerhu'n-Nuhbe*. thk. Nureddin Itr. Karaşi: Mektebetu'l-Büşrâ, 2011.

İbn Kesîr. *el-bidâye ve'n-nihâye*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türki. Daru'l-hicre, 1998.

İbn Kuteybe. *Te'vîlu Muhtelifi'l Hadîs Hadis Müdâfaası*. çev. M. Hayri Kırbaşoğlu. İsyanbul: Kayıhan Yayınları, 2. Baskı., 1989.

İbnü'l-Arabî, Ebû Bekir. *Âriza tü'l-Ahvezî*. thk. Cemal Mar'aşli. 8 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.

İdrîs-i Bidlisî-Mehmed Sâlih. *el-İbâ' 'an mevâki'i'l-vebâ (Salgından Kaçış) & Hısnü'l-vebâ (Salgından Korunma)*. haz. Mehmet Emin Güleçyüz. İstanbul: İbn Haldun Üniversitesi Yayınları, 2025.

İlyas b. İbrahim-Ahmed eş-Şâmî el-Ömerî. *Micennetü't-tâ'ûn ve'l-vebâ (Salgın Hastalıklara Kalkan) & Tevfîkâtü'l-Hamîdiyye fî def'i'l-emrâzi'l-vebâ'iyye (Salgın Hastalıklardan Korunma)*. haz. Ahmet Tahir Nur. İstanbul: İbn Haldun Üniversitesi Yayınları, 2025.

Kandehlevî, Muhammed Zekeriyyâ. *Evcezü'l-mesâlik ilâ Muvaṭṭaʾi Mâlik*. thk. Takıyuddin Nedvi. 18 Cilt. Dımeşk: Daru'l-Kalem, 2003.

Kastallânî, Ahmed b. Muhammed el-. *İrşâdü's-Sârî*. thk. Muhammed Nu'aym el-'Irkasusi. 20 Cilt. Beyrut: Daru İbn Hazm, 2021.

Kesgin, Salih. "'(Hastalıkta) Bulaşıcılık Yoktur' Hadisinin İsnad ve Metin Açısından Tahlili". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/26 (2015), 83-120. https://doi.org/10.14395/jdiv260

Kurt, İsmail. *Hadislerde Veba ve Korunma Yolları Bezlü'l-Mâ'ûn Adlı Eser Çerçevesinde*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Yüksek Lisans, 2009.

Mahmoud, Ramy. "İbn Hacer el-'Askalânî'nin Veba-Tâun Gibi Salgın Hastalıklara Yaklaşımı". *Rumeli İslâm Araştırmaları Dergisi* 6 (2020).

Mhemit, Hüseyin el-. "İslâm Tarihi Boyunca görülen Salgın Hastalıklar ve Alınan Önlemler". *Siyer Araştırmaları Dergisi* 8 (2020), 123-137.

Mübârekpûrî, Abdurrahman el-. *Tuhfetu'l-Ahvezî*. 10 Cilt. Beyrut: Daru'l- Kütübü'l-İlmiyye, ts.

Naim, Ahmed - Miras, Kâmil. *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Tercüme ve Şerh*. 8 Cilt. İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2019.

Nevevî, Yahyâ b. Şeref en-. *el Minhâc fi Şerhi Sahîhi Müslim b. el-Haccâc*. thk. Merkezü'r-Risâle li'd-Dirasat, Tahkikü't-Türas. 8 Cilt. Beyrut: Müessesetür-Risale Naşirun, 2022.

Sehârenpûrî, Halîl Ahmed. *Bezlü'l-Mechûd*. thk. Muhammed Zekeriyya Kandehlevî. 14 Cilt. Beyrut: Daru'l-Beşâiri'l-İslamiyye, 2006.

Zürkânî, Muhammed b. Abdülbâkī ez-. *Şerhu'z-Zürkânî alâ Muvattai'l-İmâm Mâlik*. thk. Muhammed Fuâd Abdulbâkî. 4 Cilt. Kahire: Daru'l-Hadîs, 2015.